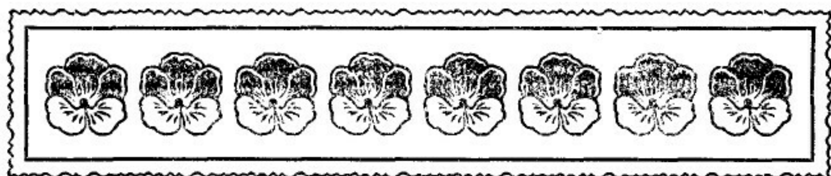


Isusovo Uskrsnuće.

Piše **O. Petar Grabić**, franjevac.

Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra inanis est et fides vestra. I. Kor. XV. 14.

1. Uskrsnuće u misli sv. Pavla.

Već u početku kršćanska se je misao sa osobitim zanimanjem obraćala Kristovu uskrsnuću. Ona je u njemu nalazila oslon svoga opstanka. Bez sumnje da su i druga zamjerna Isusova djela uplivala na prvotnu kršćansku nauku i njezinu istinitost potvrđivala, ali je kršćanska svijest osobitu snagu crpala iz ovog doista zamjernog događaja. Sva čudesa, koja je Isus tijekom svog zemskog života učinio, nijesu postigla toliku moć i snagu u staroj kršćanskoj teologiji kao uskrsnuće. Toliku je snagu kršćanska svijest u ovaj dogmat postavljala, da je o istinitosti ovog velikog događaja ovisila sva ona zamjerna Isusova nauka, koja je u sebi krila neodoljivu reformatornu moć, koju je čovječanstvo u ono doba toliko izgledalo. Da u našoj tvrdnji ni najmanje ne pretjerujemo, vidi se već po tom, što kod sv. Pavla nalazimo svjedočanstvo te kršćanske svijesti, koju je sv. Pavao mnogo izrazitije nego li mi u to malo riječi orisao. On kaže: „Ako Isus nije uskrsnuo, uzaludno je naše propovijedanje, a uzaludno je i vaše vjerovanje“. Nije li sv. Pavao, prvi kršćanski teolog, toliko cijenio Isusovo uskrsnuće, da je o njemu cijelu kršćansku pojavu ovisnom učinio? U misli velikog Apostola, ako je Krist uskrsnuo, kršćanska nauka ima smisla; ako pak nije, tad je ona bez vrijednosti, uzaludna, mrtva. Već sv. Pavao udara ovoj istini apologetičnu vrijednost, koji je karakter ova istina kroz cijelu svoju povijest u svijesti kršćanskoj sačuvala.

Kao što su se prvi kršćani na ovu istinu pozivali, tako se još i danas moderni apologete s jednakim pouzdanjem k njoj utječu. Koju kritičnu važnost ima ovo općenito kršćansko uvjerenje i na čemu se ono temelji, to ćemo dokazati. Ne ćemo a priori zaključivat, da je kršćanska tradicionalna nauka prava i kritična; druge nazore bezobzirno zabacujući. Kad naš razum podvrgne analizi ovu historičnu, ili kako bi moderni rekli, religijoznu istinu, vidjet ćemo poslije nepristrana i objektivna razmatranja, kakovom se ova istina pri svijetlu zdrave kritike ukazuje. Sa starim teorijama samo ćemo se letimično pozabavit, jer njihovo tumačenje Isusova uskrsnuća već se je kod samih protivnika preživjelo, pa zbilja ne zaslužuje, da se tim nazorima na dugo i široko bavimo, kad su gotovo svu važnost u modernoj religioznoj psihologiji izgubili.

2. Važna činjenica.

Prije nego li počnemo pojedine nazore nabrajat, nužnim nam se čini da nešto unaprijed rečemo, što će biti podesno za bolje shvaćanje raznih tumačenja.

Jedna je pojava kod svih evanđelista, koja zaslužuje svu našu pažnju, a ta je nevjerovanost bilo učenika bilo inih osoba, koje igraju ma koju ulogu u povjesti Isusova uskrsnuća. Ova je činjenica osobito u savremenoj kritičnoj, psihološkoj povjesti nužna, jer na put staje tolikim krivim nazorima, koji Isusovo uskrsnuće pripisuju živoj mašti učenikâ i vjernikâ. Ako se pak dade kritično dokazati, da se oni ne samo nijesu nadali, nego dapače i uz iste dokaze nijesu htjeli tako lako vjerovati, tada sve psihopatološke teorije znatno gube od svoje vrijednosti.

Ne da se zanijekati, ako sa malo pomnje prolistamo ono, što su evanđelisti pisali, da ne nailazimo na ono oduševljenje, na onu tvrdu vjeru u Isusovo uskrsnuće, kako to mnogi još dandanas tvrde. Duševno raspoloženje nimalo ne stoji u prilog Isusovu uskrsnuću.

Psihička zanesenost ne može se staviti kao uzrok ovog velikog katoličkog dogmata, nego sasvim naprotiv. Ako bespristrano rasuđujemo evanđeliste, moramo doći do tog zaključka: da je Isusovo realno, stvarno uskrsnuće bilo poticalom vjere, koju kod apostola i njihovih pristaša opažamo; a nipošto pak ne izbija, da su vjera, zanesenost, ljubav ili što slična samu

činjenicu kao takovu, a da se ona nije ni dogodila, u svijesti kršćanskoj pobudile. Ako netko hoće, bez ikakva kritičnog dokaza, da po psihopatičnoj metodi tumači ovu povjesnu istinu, mislimo, da nema prava. No, ako tko želi da slijedi nagone modernog religijoznog voluntarizma, tad mu je prosto izmišljat; ali za kritičara jedino ono ima vrijednost, što iz autentičnih dokumenata izvire. Da su evanđelja barem u svojoj cjelini autentična, to nam ne mogu niti isti protivnici zanijekati. Da vidimo: jesu li naše misli s razlogom utvrđene?

Promotrimo li ono, što o uskrsnuću piše sv. Matej gl. XXVIII., ne vidimo ni kod Marije Mandaljene ni kod druge Marije, da su došle pohodit Isusov grob, već unaprijed vjerujući u njegovo uskrsnuće. Sama uputa anđelova o tom nam je najjasniji dokaz. Anđeo im kaže: „Nemojte se plašiti, znam, da Isusa propetoga tražite. On nije ovdje. Uskrsnuo je, kako je i rekao". Da su žene došle sa vjerom u njegovo uskrsnuće, ova bi uputa bila suvišna. Rekne li tkogod, da ovaj dokaz nije apodiktičan, mi to priznajemo. Uza sve to nepristrani nam protivnik mora barem ovo priznat: da ovaj tekst i cijeli kontekst imadu mnogo veću moć da dokažu razložitost naše tvrdnje o neprethodnom vjerovanju, nego li protivničke, koja ide za tim, da sve s prethodnom vjerom protumači. Ova posljednja nauka nema nikakva dokaza kod sv. Mateja i naznačeno poglavlje barem neupravno istu isključuje. Kod istoga sv. Mateja opažamo, da ni kod učenikâ nije vladala ona ugrijana, čuvstvena vjera, kad su barem neki od njih — a bilo ih je po riječima sv. evanđelista 11 — uza sve to, što su ga vidjeli, ipak o njemu posumnjali. Uza sva razna tumačenja, koja se odnose na riječi *οἱ δὲ ἐδίσταϲαν, quidam autem dubitaverunt,* ipak barem najmanje što možemo zaključit jest to: da ni u misli sv. Mateja ne pokazuje se u apostolâ ona napeta vjera, da nijesu lakovjerni, kao što si to moderni, pa i stari kritičari, umišljaju.[1]

Vidjeli smo, da u pripovijedanju prvog evanđelja ne nalazimo dokaza duševnom raspoloženju za uskrsnuće propetog Nazarenca. Kakogod što je kod sv. Mateja neka duševna prethodna zebnja isključena, tako joj isto ni u pripovijedanju sv. Marka ne nalazimo traga. Ne samo da kod sv. Marka ne naziremo nikakva znaka psihičnoj težnji za slavom Isusova uskrsnuća, nego

[1] Knabenbauer, Comment. in evangelium secundum Matthaeum. Pročitaj tumačenje cijelog poglavlja XXVIII.

*

kod njega, ako je potrebito, još jasnije izbija na površinu naša tvrdnja, koja ide za tim da dokaže: e je činjenica uskrsnuća pretekla vjerovanje, a ne da je vjera u prvoj kršćanskoj svijesti bila uzrokom samog ovog doista čudesnog događaja. Markov nam opis ne pruža nikakva dokaza za protivničku tvrdnju, dočim za našu imade ih bez sumnje na pretek. Tko može reći, da su Marija Mandaljena, Marija Jakovljeva i Saloma, vjerujući u Isusovo uskrsnuće, ipak došle da mu miomirisom svoju ljubav iskažu?! Da su one već unaprijed bile osvjedočene, da je Isus uskrsnuo, ne bi se moglo protumačit njihovo putovanje k Isusovu grobu s miomirisima. Naša se tvrdnja jasno razabira i iz ove činjenice. Marija Mandaljena navješćuje učenicima, da je Isus uskrsnuo i da ga je ona vidjela. Vjeruju li oni na njezinu dojavu? Ne ćemo mi odgovarat, nego čujmo evanđelista, što on kaže: „I oni čuvši, da žive i da ga je ona (Marija Mandaljena) vidjela, ne vjerovaše“.[1] Ne samo to da nijesu Mariji Mandaljeni vjerovali, nego dapače ne vjeruju niti dvojici između učenika, koji su ga vidjeli. Kod učenika dakle ne nalazimo žive vjere. Kod njih nema znaka psihičkoj zagrijanosti. Ovo znade sam Isus. Po pisanju Markovu on kori učenike radi njihove nevjere.[2]

Uopće današnja kritika hoće da prikaže evanđeliste kao nekritične, koji nijesu puno o činjenicama religijoznog značaja razmišljali. Mnogi drže, da se je pod vidom religije mogla u njihovu religijoznu dušu uvući i koja povjesna laž. Premda uvažavamo zdravu modernu kritiku i premda priznajemo, da smo mi u povoljnijim prilikama da kritično rasuđujemo, ipak se s modernim nazorom u ovom ne slažemo. I ako nijesu evanđelisti i prvi kršćani imali uređenu hermeneutiku, ipak se ne može zanijekati, da nijesu imali one naravne rasudne moći, koja se u svakoj razumnoj duši nahodi. Već bi se mogli barem neupravno ob ovom osvjedočiti iz onoga, što smo rekli o sv. Mateju i sv. Marku, ali nam našu tvrdnju još bolje evanđelist sv. Luka potvrđuje. Samo ova činjenica, koja je kritički utvrđena, da na vijest Isusova uskrsnuća nijesu učenici odmah povjerovali, dokazuje nam, da nijesu bili ravnodušni prama istini i laži. Njihovo duševno raspoloženje nam barem to

[1] Mc. 16, 11.

[2] Tko želi pak znati i ostala pitanja, a koja mi ne tičemo, jer su izvan našega naumljenog cilja, neka pročita Knabenbauerov „Commentarius in evangelium secundum Marcum“, tumačenje gl. XVI.

dokazuje, da su imali oni težnju, koju svaki od nas ima, a koja ide za tim, da se o istinitosti stvarî osvjedoče. Kao što kod prvih dvaju sinoptika opažamo, da se uskrsnuće onako živo ne očekuje, kako bi to neki htjeli, to isto u još jasnijem obliku kod sv. Luke opažamo. Značajan je Lukin izraz, koji se nalazi u poglavlju XXIV! Marija Mandaljena i žene javljaju učenicima ono, što su doživjele. Pa što učenici na ovo? Pokazuju li se lakovjerni? Ne! oni ne vjeruju vjesnicama ovog zamjernog događaja. Dapače oni drže tlapnjom sve njihovo pripovijedanje. „*Et visa sunt ante illos, sicut deliramentum, verba ista; et non crediderunt illis*". (Lc. 24, 11.)

Isus se ukazuje učenicima, ali oni mu ne vjeruju. Misle, da vide duha a ne svog učitelja. „*Existimabant se spiritum videre*". Isus videći njihovu nevjeru, nastoji da ih o realnosti svog uskrsnuća osvjedoči. „*Ostendit eis manus et pedes*".[1]

Što se tiče sv. Ivana i on nam isto tako kao i tri sinoptika pruža nedvojbenih dokaza za naše mišljenje. Osobito je značajno vladanje sv. Tome. Možemo reći, da je on tipičan dokaz nevjerovanosti Isusovih učenika.

Kažu mu drugi učenici, da su vidjeli Gospodina. On im odgovara: dok ne vidim na rukama njegovim rupotine od čavala i prstom je ne opipam; i dok rukom bok mu ne opipam, ne ću vjerovati. Poslije osam dana, kad je sv. Toma bio zajedno s drugim učenicima, dođe Isus i reče Tomi: Stavi prst tvoj ovamo i opipaj mi ruke; pruži ruku i dotakni mi se boka i nemoj biti nevjeran nego vjeran. Ne ćemo sada ulazit u pitanje, da li se je sv. Toma doista dotakao rukû i boka Isusova ili nije. Za naš je cilj to glavno da dokažemo, da nije sv. Toma u duševnom zanesenju očekivao Isusovo uskrsnuće. Njegov nam slučaj upotpunjuje ono, što smo uopće rekli o svim učenicima, t. j. da je izvan djelokruga njihove duševnosti napeto očekivanje Isusove uskrsne slave.[2]

Mogao bi nam tko prigovoriti, da malo ili ništa ne dokazuju evanđelisti, a evo zašto. Prije svega nije stalno, da je njihovo pisanje odraz povjesnih istina. Nijesu li to mogle biti

[1] Cursus Scripturae Sacrae auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. De Hummelauer, Commentarius in Lucam.

[2] Knabenbauer, Commentar. in evangelium secundum Joannem, tumačenje poglavlja XX.

njihove osobne misli, koje nijesu imale doticaja sa kolektivnom svijesti prvih kršćana? Pa ako je i bio odraz kršćanske duše, slijedi drugo pitanje: nijesu li prvi kršćani u drugom svijetlu, a ne u onom povjesnom, ove zamjerne činjenice uzimali? Na ova bismo pitanja mogli odmah odgovoriti, ali od toga za sada odustajemo. Ove poteškoće zato ne rješavamo, jer ćemo tijekom raspravljanja, kritično raščinjajuć razne nazore, morat se na ove poteškoće osvrnut.

3. Vijest o Isusovom uskrsnuću.

Vijest o Isusovom uskrsnuću nije baš ni na iste savremenike najpovoljniji utisak učinila. Žudije su išli za tim, da s njegovom smrti i svaka mu se uspomena izgubi. Kakovo je bilo njihovo duševno raspoloženje prama Isusu, odatle se razabira, što su ga se željeli živa otresti. Vijest o njegovu uskrsnuću, ponovnom daklen životu, morala je porazno djelovati na njihove narodne i religijozne predrasude. Što učiniše njegovi neprijatelji, da zabašure taj čudesni dogođaj, koji je doista proizveo cijelu revoluciju u religijoznom životu? Nagovoriše stražare groba, da reku, dok su oni spavali, da su ga učenici iz groba ukrali (Mt. 28, 13.). Potkupljeni stražari dali su doista tu kategoričnu izjavu. Nijesu se bojali zakona; tȁ još im u ušima zvonilo ono, što su im poglavice svećeničke zajamčili. „*Et si hoc auditum fuerit a praeside, nos suadebimus ei et securos vos faciemus*“ (Mt. 28, 14.). Lukavo su se ponijeli, kad su svjedočanstvo vojnikâ u svoju korist htjeli izrabiti. Premda je u njih na prvi mah okretno vladanje, ipak, kad čovjek hoće da zaniječe pa i vrhunaravnu istinu, upada u besmisao, koji zdrava pamet osuđuje. Svjedoci su spavali, a ipak tvrde, da su ga učenici iz groba ukrali! Pravi nesmisao! Na ovo nas je već veliki sv. Augustin upozorio: „O infelix astutia, dormientes testes adhibes? vere tu ipse obdormisti qui scrutando talia defecisti“.

Nema sumnje, da su se bezvjerci i razni heretici kao i žudije danju i noću trudili, da pobiju Isusovo uskrsnuće. O nazorima prošlih vijekova nije treba puno razbijati glave, a to s dva razloga. Prije svega ti nazori nijesu mogli da prkose vremenu, pa su s njim i iščezli; s druge pak strane, sve ono što su stari protiv uskrsnuća iznijeli, sve se to pod drugim oblikom u modernom sinkretizmu naučava.

4. Paulusova teorija.

U pobijanju uskrsnuća mašta je ljudska baš produktivna. U prvom redu evo nam Paulusa[1] sa svojim nazorom. On kaže, da Isus nije umro. Prevarili su se oni, koji su ga mrtvim smatrali. On se je tek pričinio mrtvim. Paulus dopušta, da su Isusa i pokopali. No kako on tumači Isusovo uskrsnuće? Evo ovako. Isusa je spasila njegova mladenačka snaga. Mladost je prebrdila sve one udarce i muke. One su ga na prvi mah onesvijestile. K svijesti se povratio zato, jer ga je s jedne strane nosila mladenačka snaga; s druge pak one mirodije, kojima se običavalo mrtve mazati, i kojih miomiris na nj je ljekovito djelovao. Kad se je tako u grobu (!) okrijepio, iz njeg je izašao, učenicima se ukazao i za sobom ih zanio.

Što da rečemo o toj Paulusovoj teoriji? Kakvu ona znanstvenu važnost ima? Nama se čini, da se njegovo raspravljanje ne može nikomu svidjeti, a evo zašto. Ne ćemo ga rasuđivati sa stanovišta kršćanskog, jer bi nam se moglo reći, da kritiku izričemo prama već ustaljenim načelima. Mi ćemo ga prosudit s naravnog gledišta. Prije svega cijelo je njegovo pripovijedanje nenaravno. Sam priznaje, da je žudijama stalo do toga, da ga na smrt osude i umore. Naravna je psihologija zahtijevala, da taj svoj posao kako treba kraju privedu. Prividna je smrt svakako i s ovog razloga nenaravna. Nenaravan je skroz opis, kako je izašao iz groba, ukazao se učenicima i u njihovoj ih tuzi tješio. Mnogo je naravnije, da tako iznemogao čovjek sam potrebuje utjehe, i u tako žalosnom stanju malo bi komu palo na pamet, da drugome utjehu pruža. Nerazumljiva je njegova okrepa u grobu. Pa sve da je i došao k svijesti; kako je mogao kamen s groba odvalit? Svakomu se nevjerojatno čini, da bi onako iznemogao čovjek mogao odstraniti veliki kamen! Što na ovo odgovaraju pristaše Paulusovi? Oni kažu, da je grom u kamen udario i tako Isusu lijepu uslugu učinio, da je mogao iz groba pobjeći! Ovakovo tumačenje u vijeku kritike ne zaslužuje da se pobija. Dobro kaže Pesch, da se ovom tumačenju

[1] Heinr. Eberh. Gottlob Paulus, protestantski teolog, racijonalist (1761—1851) u svojem djelu „Exeget. Handb. III. 785. sqq. 929. seqq. Cfr. Chr. Pesch: „Praelectiones dogm. t. I. ed. III. 1903. p. 123.

i sami protivnici izrugavaju. Sam D. F. Strauss[1] kaže, da ovo mnijenje ne može da protumači ljubavi i zanosa, koje kod učenika Isusovih opažamo.

Cijela pojava, kako ju Paulus umišlja, ni najmanje ne odgovara realnosti, nije povjesna. Kad se radi o Isusovu uskrsnuću, nije pitanje o samoj mogućnosti događaja, da li se mogao onako dogoditi, kako to Paulus hoće da prikaže. Ovo se pitanje u drugom svijetlu nama ukazuje. Ono nam se predstavlja kao povjesna činjenica, pa kao takovu ne smijemo kojekakvim hipotezama rješavati, nego povjesnim dokazima, koje su nam vijekovi o tom namrli. Gdje su pak ti povjesni dokazi, o tom nam ništa spomenuti spisatelj ne zna reći. Ako on za neoborive dokaze ono drži, što sam po svojoj mašti ili dobroj volji izmisli, takovi će dokazi najviše zadržat individualnu vrijednost za samog auktora, a nigda se ne će moći da nametnu kritičkom zdravom razumu, a to je za nas dosta. Gornji je opis skroz nenaravan. Ovako se, po naravnu sudeć, nije moglo po običnim zakonima dogoditi. Sve da se je onako i dogodilo, to je moralo bit po čudu. A zar je racijonalist Paulus za čudesa?! I ako on to ne priznaje jezikom, zdravom bi logikom morao da ovako zaključi. Tä on se je i zanio za ovim tumačenjem, da poruši evanđelska čudesa. To vjerujemo. Ali nam je opaziti, da je kritici mnogo lakše dopustiti evanđelska čudesa, potkrijepljena povjesnim dokazima, nego li ona čudesa, koja nam Paulus bez dokaza namiće.[2]

5. Reimarusova mudrolija.

Kao što se nazor Paulusov već na prvi mah i malo upućenom kritičaru nevjerojatan čini, tako isto ni stari nazor, samo pod novim oblikom od Reimarusa[3] prikazan, nije bio sretnije ruke. Cijela ova teorija, oko koje se je rečeni pisac toliko trudio,

[1] D. F. Strauss: „Das Leben Jesu für das deutsche Volk." Bonn 1895. str. 378. Cfr. Chr. Pesch, „Ein halbtot aus dem Grabe Hervorgekrochener, sich Umherschleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung Bedürftiger und am Ende doch dem Leiden Erliegender konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab des Lebensfürsten machen, der ihrem späteren Auftreten zu Grunde lag..."

[2] Cfr. E. Le Camus, Vita di nostro Signore Gesù Cristo, traduz. italiana, Brescia 1900., sv. II., str. 618.

[3] Cfr. „Wolfenbütteler Fragmente eines Ungenannten" n. 5. Cfr. Chr. Pesch, l. c. str. 125.

svodi se na to, da su apostoli na prijevaru ovaj dogmat u svijest kršćansku turili. Isus nigda nije uskrsnuo. Učenici su htjeli, da Isus i nadalje igra ma kakovu ulogu. Kad se je politička uloga njemu i učenicima izmakla, tad su učenici htjeli, da barem u religiji ne dožive poraza. Da im to uspije, proglase ga uskrsnulim. Po pristašama ovog nazora, da im prijevara što bolje uspije, ukradu tijelo Isusovo i sakriju ga. Po njihovu mišljenju prazan grob imao je da bude jedini dokaz Isusova uskrsnuća!

Ovaj nazor osim toga što je skroz samovoljan, t. j. bez ikakva dokaza izmišljen, on je — kao što bi moderni rekli — i sa strane psihološke skroz neshvatljiv. Iz povijesti Isusove proistječe, da su ga gotovo svi učenici u njegovim najposljednjim časovima na cjedilu ostavili. Bez sumnje prije su ga ljubili, za njim se zanašali, dapače ga Sinom Božjim nazivali. Kad je Isus predvidio njihovu malodušnost, prorekao je jednomu između svojih najzagrijanijih učenikâ t. j. Petru, da će ga i on tri puta zanijekati. Petar se kune, da se to nigda ne će dogoditi. Kad su pak neprijatelji digli hajku na Isusa, svezana ga na sud, pa na stratište vodili i Petra je, tog najgorljivijeg učenika, malodušnost spopala. Bojao se je svoje kože, pak je na riječ jedne službenice zanijekao onoga, komu je prije pun vjere i zanosa rekao: *Tu es Christus Filius Dei vivi!* Ne samo da se je Petar Isusu iznevjerio, nego i drugi dapače nijesu imali ni toliko srca, da bar svog učitelja kao Petar iz daleka slijede.

Što se međuto događa? Židije nesmetano muče Isusa, propinju ga, pokopavaju.

Poslije ovog krvnog čina učenici se osokoliše, tijelo mu iz groba ukradoše i slavnim ga po uskrsnuću proglasiše! Ovaj je skok skroz nenaravan. Učenici, koji su se do krajnosti malodušnima pokazali, još dok im je učitelj u životu bio, sad na jedamput postadoše tako odvažni, da ne samo tijelo mu ukradoše (što bi bilo doneklen lakše dopustiti), nego postadoše tako gorljivi sljedbenici, da su za ljubav njegove nauke i svoj život pregarali.

Osvjedočeni smo, da će svaki, koji i malo poznaje razvoj ljudskih čuvstava, mahom zaključiti, da je gornje tumačenje sa strane ljudske psihologije skroz nemoguće. Ako prisutnost vođe nije mogla izliječit njihovu malodušnost, sjegurno će to još manje uspjeti njegovu mrtvom tijelu bez života, bez snage. Zanos se učenika poslije smrti Isusove ne da na ovaj način tumačiti. On se svakako mora tumačiti kao neka pojava nadnaravna, izvan-

redna. Ako je ova činjenica izvanredna, vanredan joj uzrok treba da tražimo. Ako hoćemo da ovaj pojav logično protumačimo, moramo dopustiti neki izvanredan utjecaj na psihološko raspoloženje učenikâ, koji na jedan mah ostavljaju svoju prvašnju malodušnost, a mjesto zauzimlje u cijeloj povjesnici besprimjerna srčanost. I ova se evolucija kod njih nije zbila nakon godinâ i godinâ, nego nakon nekoliko samo dana, a i ova je činjenica za psihologa doista važna.

6. Strauss, Renan i Pfleiderer.

Sami su protivnici uvidjeli, da ovdje malo prije izneseni nazori malo ili nimalo ne zadovoljavaju, s toga su tražili zgodniji način, kako da utru put svojim naturalističnim teorijam. Da postignu svoju svrhu, evo nam Straussa, Langa, Holstena, Hausratha, Renana, i Pfleiderera[1] sa njihovom naukom poznatom pod imenom Visionshypothese. Po njihovoj nauci, po sebi se razumije, da nikako ne smijemo dopušćat uskrsnuća. Naprosto ga zanijekati, to se spomenutim spisateljima ne sviđa. Tä to ne bi bilo znanstveno! Kad bi naprosto činjenicu zanijekali, tad njihovo zabacivanje ne bi imalo znanstvene vrijednosti. Uskrsnuće je tu! Evanđelisti i drugi novozavjetni pisci tvrde, da je Isus uskrsnuo. Kako to protumačit? Evo na ovaj način.

Strašna smrt, koju je Isus prama povjesnim dokazima bez sumnje prepatio, porazno je djelovala na živčani sustav apostolâ. Bili su do krajnosti zbunjeni. S jedne strane obećanja Isusova o njegovoj moći, o njegovu slavodobiću; a s druge užasni prizori, koji se prigodom njegove muke odigravahu. Što se pak događa u ovakom nevropatičnom stanju? Evo što. Isusova proročanstva, njegovi govori o slavodobiću tako su duševnost učenikâ obuzela, da svi ostali utisci sramote i poniženja, koja je za vrijeme muke doživio, pri snagi prvih tako

[1] „Allerdings ist der Gekreuzigte zum Leben und Herrsein erstanden — wenn nicht leiblich, so doch im Glauben und für den Glauben seiner Jüngergemeinde . . . Dass aber diese Gewissheit der Jünger vom Leben des Gekreuzigten sich in die Form von Visionen kleidete, in welchen das Heilandsbild, das in ihrer Seele lebte, mit dem Scheine der Leibhaftigkeit vor ihr Auge trat, ist eine psychologisch völlig begreifliche (!) . . . Erscheinung, deren wunberbarer Charakter in nichts anderen besteht, als in der schöpferischen Kraft eines Glaubens und einer Liebe, die stärker sind als der Tod". Pfleiderer: „Geschichte der Religion" str. 195.

jakih živčanih utisaka iščezavaju. U ovom bolesnom, do krajnosti napetom stanju prosu se glas, koji su žene potvrdile, da je Isus, kako je prorekao, uskrsnuo. Žene, koje su bile pod još snažnijim utiscima Isusove slave i njegova proročanskog duha, bile su prve, koje su tu veselu vijest apostolima donijele. Oni pak u tako uzbuđenom položaju najradije se odazvaše glasu, koji im žene navijestiše. Tä duša im je već prije tu istinu zorno osjećala. Učenici slabi glas ženskinjâ prihvatiše i svi u jedan glas klikoše: *Resurrexit sicut dixit.*[1]

Treba priznati, da se ovom tumačenjû velika važnost iz početka pripisivala. Vrijednost ovoga tumačenja dnevno se smanjivala. Tomu se nije ni čudit. Na prvi mah ova je nauka mnoge očarala, jer se je prikazivala pod novim oblikom, pa se je mislilo, da će konačno srušiti vrhunaravni karakter kršćanstva, kojem se mnogi duhovi, materijalizmom zadahnuti, nikako nijesu mogli priviknuti. No kad je minuo prvi zanos, i kad razum ljudski nije se mogao sa samom frazom zadovoljit, ovaj je nazor pri kritici zdravoga uma počeo da blijedi.

Nepristrani je kritičar uzeo ovaj Straussov nevropatični prikaz, pa ga je ispoređivao sa novozavjetnim spisima, koji nam gotovo jedini mogu dati pravu sliku kršćanstva i njegovih povjesnih događaja. U ovoj kritičnoj analizi tanji je kraj izvukao Strauss i drugovi mu.[2]

Protivnici su se pozivali na duševno stanje učenikâ. Rekli su, da se kod njih razabira živčana bolest (nevrosis) ili baš, ako ćemo čisto govorit, njihov opis prikazuje učenike pod uplivom nemile bolesti paranoje t. j. ludosti. Oni ne samo učenike za tupane drže nego dapače i sve one, koji u Isusovo uskrsnuće kao povjesnu istinu vjeruju.

U koliko mi znamo, oni su samo tvrdnju iznijeli, ali ju dokazima ni najmanje nijesu potkrijepili.

---

[1] „Le cri ‚Il est ressuscité!‘ courut parmi les disciples comme un eclair. L'amour lui fit trouver partout une croyance facile. Que s'était — il passé . . . C'est ce que, faute de documets contradictoire nous ignorerons à jamais. Dissons cependant que la forte imagination de Marie de Magdala joua dans cette circonstance un rôle capital. Pouvoir divin de l'amour! moments sacrés où la passion d'une hallucinée donne au monde un Dieu ressuscité“. Renan: „Vie de Jésus“ str. 449. Cfr. Schill-Oskar Witz: „Theologische Prinzipienlehre“ 1903. str. 330.

[2] Strauss: Das Leben Jesu, kritisch bearb. II³. str. 684. seqq.

Renan prikazuje evanđeliste, ma da oni svi i nijesu bili očevidci Isusova uskrsnuća, kao ljude podložne utiscima, koji se samo kod čeljadi pokvarenih moždanâ opažaju. Dokazâ za ovu tvrdnju, kako rekosmo, nema, dok za protivno mišljenje, t. j. da učenici nijesu bili u onakovom duševnom stanju, ima ih mnogobrojno. Koji su to dokazi? Evo jedan općeniti. Evanđelisti u svojim spisima pokazuju naravno zdravo poimanje. Oni pišu takom dosljednošću, da ni najpronicaviji psiholog ne može da opazi barem onakovih nevropatičnih pojava, koje im se prišivaju. Da ne ostanemo na općenitoj tvrdnji, evo konkretnog dokaza. Otvorimo sva četiri evanđelista. Pročitajmo njihovo izvješće o Isusovu uskrsnuću. Njegovo uskrsnuće napeto ne očekivaju. Već sama ova činjenica, koju smo gore dokazali, znatno slabi protivnički nazor. Javljaju im, da je Isus uskrsnuo. Vjeruju li odmah? Nipošto, nego hoće da se po svom vlastitom iskustvu osvjedoče. Ovaj proces kod osoba bolesnih na živcima ne opažamo. One ne traže dokazâ. Slijepo se podaju svom čuvstvu, koje im tako svijest preotme, da u opće i ne znadu, što će reći dokaz. Ovo je drugi teški udarac Straussu, Renanu i družini. Učenici hoće dokazâ, dokazi im se pružaju. Isus im se ukaziva, s njima jede, dopušta, da ga radi boljeg osvjedočenja rukama pipaju. Ukaziva im se ne jedan put, nego više puta za 40 dana. Poslije ovako jasnih, očitih dokaza, apostoli i prvi učenici vjeruju. Molimo čitaoce, da pomno na ovo pripaze. Može li se naći naravnijeg ponašanja u spoznanju neke činjenice? Prije svega učenici uskrsnuća ne očekivaju, barem ne u onakom slijepom zanesenju; uskrsnuće im dojavljuju, ali oni dojavi na prvi mah ne vjeruju. Ako ovo vladanje ne odaje naravno zdrava čovjeka, tad mi sjegurno ne znamo, što da dalje rečemo. Nadamo se, da će ova opažanja za svakog nepristrana čitaoca biti kao smrtni udarac razvikanoj Visionshypothesi.

7. Objektivno zavaravanje.

Pod ovom poznatom Visionshypothesom dolazi još jedno mišljenje, koje je ovomu skroz oprečno. Dok Strauss niječe Isusovo uskrsnuće i dok on sve to ugrijanoj mašti učenika pripisuje, dotlem Keim, Schweizer, Schenkel, Holtzmann, Lotze i drugi uskrsnuću daju objektivnu vrijednost. Oni kažu, da uskrsnuće ne smijemo pripisati mašti, nego da je Bog sve one

pojave objektivno, izvan moždana učenikâ proizveo. No uza sve to, po njihovoj nauci, Isus se nije njima sopstveno ukazivao, niti je on baš onako stvarno uskrsnuo, kako ga nalazimo u misli apostolâ i prvih učenika.

Dobro kaže uvaženi apologeta Gutberlet, da se ovomu nazoru sa apologetičnog stanovišta ne bi moglo baš puno prigovarati, da nije nekih drugih posljedica, koje bi bile doista kobne. Jasno se razabira, da rečeno tumačenje dopušta čudesa. Apologeta ide za tim, kako da čudesima dokaže božansko Isusovo poslanje. Strogo govoreći uskrsnuće moglo bi se rabit za istu apologetičnu svrhu. Ali kao apologete treba da i na ovo pomno pripazimo. U kom svijetlu apostoli i uopće kršćanska prva misao uzimlje uskrsne objave? Smatraju li ih oni kao čudesa za potvrdu Isusova nauka; ili ih oni drže kao objektivnu, stvarnu pojavu samoga Spasitelja? Tko pročita evanđelja, taj mora da zaključi, da u njihovoj psihologiji jedinu ulogu igra onaj Isus, koga su propeli, pokopali i koji je on isti stvarno uskrsnuo i njima se prikazivao. Gornji se nazor od onih, koji dopuštaju čudesa, nikako ne može dopustit, a evo najjednostavnijega razloga.

Sam Bog može činit čudesa. U našem slučaju Bog čini objektivne one pojave, a zašto? Uprav za to, da dokaže istinitost Kristove nauke. Njegova je pak nauka i ta: da će nakon tri dana uskrsnuti. Konačno Bog čini čudesa u potvrdu onoga, što ne opstoji. Ta čudesa mjesto da učenike vode pravim putem, mjesto da ih rasvjetljuju, ona ih sve to više zaglupljuju. Oni vjeruju, da govore s Isusom, koji je uskrsnuo, a on to nije. Ne bi li ovako ponašanje bacalo dosta ružnu moralnu sliku na Boga, koji se u ovoj teoriji predstavlja kao auktor čudesa. Moralni je smisao, koji se protivi gornjoj nauci, a na koji nužno treba da pazimo.[1]

8. Modernistični „Credo".[2]

Pri svijetlu moderne kritike, rekli bismo, da su svi navedeni nazori potamnili. Moderni vijek hoće život, hoće evoluciju, staro ga ne zadovoljava. U ovoj svojoj težnji za nečim novim, savr-

[1] Gutberlet: Lehrbuch der Apologetik. Münster. 1904, str. 368.

[2] Što se uopće tiče filozofije modernista, upućujemo čitaoce na jezgrovitu raspravu Dr. Fr. K. Eterovića „Pijo X. i filosofija modernista", koja je izašla u „Hrvatskoj Straži" god. VIII., svezak III.

šenijim, što imade veću praktičnu vrijednost, naravno da hoće dati novih vidika i na ovo najglavnije čudo kršćanske religije t. j. na Isusovo uskrsnuće. Jer je moderno stanovište odveć važno za poznanje religijozne kritike i jer nam njihov konkretni nazor o uskrsnuću jasnu sliku daje, u kojoj vidimo tumačenje svih religijoznih istinâ, s toga ćemo se prilično nadugo s modernim tumačenjem zabaviti. Da naše raspravljanje bude vjerno i iz prvog izvora, pred očima su nam djela Alfred-a Loisy-a i Eduarda Le Roy-a, koji su bez sumnje auktoriteti u modernističkoj religijoznoj kritici. Osobito ćemo se pak osvrnut na knjigu „Dogme et critique“ u kojoj nam Le Roy kroz punih stotinu stranica moderno stanovište gotovo iscrpljivo prikazuje.

U opće moderna religijozna kritika, barem ona, koja vlada u samom katoličkom taboru i dolazi pod imenom modernistične, ne želi prekinuti svaku svezu sa katoličkom Crkvom. Dapače zastupnici modernistične kritike usuđuju se nazivati vjernim sinovim sv. Crkve (Murri, Tyrrel, Le Roy, Loisy). Onaj, koji nije vješt njihovu pisanju, na prvi mah ne može ni shvatiti pravi smisao njihovih riječi. Dapače onima, koji su neupućeni, može se vladanje crkovne vlasti prama njima prestrogim pričiniti. Modernisti take izjave daju, da im je heterodoksnu težnju dosta teško zamijetiti.

Le Roy prije nego će se upustit u raspravu o Isusovu uskrsnuću, evo kakovu vjeroispovijed čini. On kaže: „Ja vjerujem bez ikakve ograde (restriction), da je Isusovo uskrsnuće jedan čin objektivno stvaran i to čin, koji ima najveći stepen stvarnosti, što se dade pojmiti, dapače kažem, da je Isusovo uskrsnuće u tolikoj mjeri stvarno, da ga ljudska misao ne može nikad savršeno (adéquatement) izraziti; ja iz sve duše (avec énérgie) odbijam svako tumačenje moje misli, koja se ne bi na ovu izjavu svodila.“[1]

Pri ovako kategoričnoj izjavi, komu bi mogla i pomisao doći, da je Le Roy uza sve to ipak u toku svoje rasprave pravo značenje Isusova uskrsnuća porušio?! Ne ćemo ga a priori osuđivat, poradi česa se Le Roy na bogoslove najviše tuži. Mi ćemo pomno slijediti ga uzastopce i dokazati, da uza sve njegove pismene izjave, ipak mu zdrava logika mnogošta radi nedosljednosti zamjera.

---

[1] E. Le Roy, Dogme et Critique, 4. izd. 1907, str. 155.

9. Stvarnost, duša moderne filozofije.

Dobro kaže Le Roy, da za razumjet ga hoće se prije svega da se znade: što je ta stvarnost (realité), koju on smatra dušom moderne filozofije (l'âme de la philosophie moderne). On kaže, da je nemoguće stvarnost umišljat kao nešto izvan naše misli. Stvarnost izvan naše misli ne opstoji, nego ako ona opstoji, to jedino može da zahvali uplivu naše misli, koja ima stvarajuću moć (activité creatrice). Stvarnost se ne da označit nego životnim riječima, koje se nalaze u povjesti našeg psihičkog života. Realnost jedino tad ima smisla, ako ju uzmemo u odnošaju sa spoznajnim modernim dinamizmom.

Drugim riječima nauka je francuskog pisca ova: Mi razlikujemo našu pamet, koja poznaje, od stvari koju poznaje (dualizam). Na pr. mi kažemo: Isus je uskrsnuo. Ova naša izjava ima dva vida: jedan je, što mi znamo da je uskrsnuo, a drugi je, da je zbilja Isus i izvan našega razuma otrag XIX. vijekova uskrsnuo. Dočim u modernoj filozofiji tako se ne smije uzimat. Ako mi kažemo, da je Isus uskrsnuo, to je plod ne povjesnog događaja, nego plod našega uma, koji je tu istinu sam za se stvorio (dinamični monizam).

10. Le Roy i Bergson.

Premda se moderni hoće, barem na jeziku, da drže u svojoj kritici daleko od bilo kog filozofskog utjecaja, čini nam se, da u ovom nijesu baš sretne ruke. Ovo se osobito opaža kod Loisy-a i Le Roy-a. Ovaj posljednji u svojem djelu „Dogme et critique“,[1] gdje se govori o uskrsnuću Kristovom, očito je pod uplivom Bergsonove filozofije, ako se prispodobi sa djelom Henri Bergsona „L'evolution creatrice“.[2]

Ne samo da se jednakost o postanku poznanja (gnoseogonija) iz navedenih djela razabira, nego sam Le Roy tvrdi i to na toliko mjesta, da je pod uplivom Bergsonova dinamičnog evolucijonizma. No uza sve to, što se Le Roy zanaša za Bergsonovom filozofijom i što uskrsnuće, kako ćemo tijekom rasprave vidjeti, baš na dinamičan, praktičan način, kako moderna filozofija hoće, tumači; on ipak, kad mu se je predbacilo, da bi on htio, da se Crkva modernoj filozofiji prilagodi, tu je objedu od

[1] E. Le Roy, op. c. 1907, str. 157.
[2] Bergson, op. c. Paris 1908, str. 7.

sebe odbio[1]. Premda Le Roy odbija utjecaj moderne filozofije na vjerska pitanja, ipak je toj istoj filozofiji postao rob u svom tumačenju. On sam izričito priznaje, da je znanost i savremena filozofija uzrokom, zašto se moderni vijek opire drevnom nazoru u kršćanskim dogmatima. Dapače kaže, da isti vjernici moraju pristat uz moderne prigovore, koji se protiv katoličkih istina iznose, a zašto? Uprav zato, jer poznaju duh našega naprednog doba[2]. Logično pak slijedi, ako se kršćanski nazor upriliči duhu moderne znanosti i filozofije, da će tada prestati ona opreka, koja ga od modernog shvaćanja rastavlja.

Ako ovo ne znači podređivati nauku Crkve jednoj stanovitoj filozofskoj nauci, koja modernim duhovima mota, tad mi zbilja ne znamo, što drugo može da znači podređivanje?!

11. Dvije vlastitosti.

Kazali smo, što je stvarnost (réalité) u misli Bergsonovoj i pisca Le Roy. Vidjeli smo, da ona izvan nas ne opstoji. Njezino je mjesto jedino u mislećem subjektu. Po nauci modernih ova stvarnost treba da imade dvije vlastitosti, a te su 1) da odolijeva sebi protivnoj kritici (Resistence à la dissolution critique) i 2) da bude nepresahnjivim izvorom kojega dobra ili drugim riječima, da bude čovjeku korisna. (Fécondité inexhaustible). Evo, kako to dalje Le Roy tumači.

1. Stvarnost dolazi u doticaj s ljudskom kritikom. Nju čovjek gleda, promatra, na tezulju je stavlja. Kolikogod kritika osvaja, toliko realnost gubi. Naravno, ako čovjeku uspije da s kritikom stvarnost obori, tad ona nema nikakve vrijednosti, već je bez značenja, mrtva.

2. Što Le Roy govori o drugom svojstvu stvarnosti, t. j. da bude vrelom blagostanja, to se je moglo sve svesti na već označeno prvo svojstvo, t. j. da prkosi kritici.

Sam on kaže, ako nam neka stvar daje sve ono, što od nje naš duh traži, da je ona tada u pravom smislu riječi realna.

[1] Le Roy, l. c. p. 284. „La foi ne serait pas davantage à la portée de tous, parce qu' on aurait substitué M. Bergson à Aristotele; les objections resteraient exactement les mêmes; et, croyez-le bien, la pensée des philosophes ne se sentirait pas plus libre pour cela".

[2] str. 13. „C' est un fait encore que quiconque (même parmi les croyants) a vraiment compris l' esprit et les methodes de la science et de la philosophie contemporaines ne peut que donner son assentiment à ces objections".

Dosljedno, ako naš duh traži, da stvarnost udovolji njegovoj kritičnoj težnji, tad bi se na jedno i kritično odolijevanje i izvor plodonosnosti svodio. Ako bi stvarnost bila u tolikoj mjeri moćna, da bi kritiku zadovoljavala, tad bi bez sumnje bila moćna da sa svojom životnom snagom i potkrijepi kritiku. On kaže, da „réalité“ ne smije samo da bude hranom našemu umu nego i srcu. Ona mora da u sebi imade toliko blaga, pa da zadovolji našim intelektualnim i moralnim zahtjevima. Štogod ona više žive i štogod ona više blaga posjeduje, da nas zadovolji, to je ona u savršenijem stupnju realna. Izgubi li pak tu moć da nam bude od koristi, tad je izgubila i smisao za opstanak. Kako svak vidi, mi stojimo pred modernim utilitarizmom.

12. Jedna zamjerka.

Moderna misao, koju zastupa Le Roy, zamjera današnjoj apologetici, što je onako površna. Dogmat uskrsnuća treba bolje upoznati. Neophodno je nužno, da se naša misao više sa unutrašnjom vrijednosti ovoga dogmata upozna, nego da se na samoj njegovoj fizičnoj pojavi zaustavlja. Nikako ne može da uđe u glavu našem kritičaru nazor, kog se kršćanski apologete nedvojbeno drže. Sam on kaže, i u tom se zbilja ne vara, da se uskrssnuće obično ovako poimlje. Isus je na križu umro, pokopan bio, pa po svojoj smrti treći dan uskrsnuo. Nu kako se poimlje ovo uskrsnuće? Oni ga uzimlju kao nešto fizična, pojavna, što se je moglo ćutilima zamijetit. Uskrsnuće smatraju, kao da je ono oživljenje već mrtvog tijela (réanimation du cadavre).

Ovo shvaćanje Le Roy nazivlje običnim, pučkim, ali takovo poimanje više je stvar mašte nego li filozofije (plus imaginative que philosophique).

Za sada ne ćemo ulaziti u potanje razglabanje razlogâ, koji su naveli Le Roy-a i svu silu modernih mislilaca, da zabace uopće svako čudo, pa i uskrsnuće; ili bolje, kako oni kažu, da zabace neka teološka razmatranja, koja nijesu savremena. Le Roy na toliko mjestâ očito kaže, da ne ide za tim, da sruši uskrsnuće, nego dapače da ga bolje utvrdi i prama modernoj misli upriliči. Poslije ćemo vidjet barem u glavnom sve razloge, kojima hoće da obori tradicijonalno poimanje, a svoje da u moderno kršćanstvo uvede. Sada ćemo pak još bolje vidjeti njegova filozofska načela, koja su, kako nam se čini, ako ne i isključivo, utjecala na kritičnu stranu njegova raspravljanja.

13. Snošaj između duha i tijela.

Uopće u uskrsnuću dvije stvari treba da razlikujemo: duh i tijelo. Po skolastičnoj nauci duh je oblik tijela, on mu daje snagu, život. Bez duha naše bi tijelo bilo bez snage, bez života — mrtvo. U staroj filozofiji duša je različna od tijela, jedno se od drugog može stvarno rastaviti. Naša duša, koja zamjećuje vanjske predmete kao: čovjeka, životinju, palače, brda i ostalo, pri svijetlu svojeg razuma jasno razabira, da je to sve različno od nje, da to nije ona. Ona promatra vanjske predmete, prirođena joj svijest kaže, da ona zajedničko individualno bivstvo s njima nema.

Ovo shvaćanje, koje nam se čini jedino umjesnim i stoga razloga, što je naravni odraz naše razumne duše, ipak se modernima ne mili.

Gore smo istakli srodnost misli, koja veže Le Roy s Bergsonom. U svom daljnjem umovanju opaža se, da je Le Roy dosljedan svom idealnom dinamičnom monizmu. U misli ovoga filozofa, kako to sam priznaje, opstoji materija, tijelo; ali se namiće pitanje: kako materija opstoji? Je li ona nešto različna od samoga duha? Bi li ona opstojala, kad uopće ne bi ni bilo barem ograničenoga duha?

U ovom se filozof od nas razilazi. Dok mi tvrdimo, da tijelo može i bez duha opstojati, dotle se Le Roy stavlja na skroz oprečno stanovište. On izričito kaže, da materija bez sumnje opstoji, ali da je njezin opstanak po duhu uvjetovan. Ona, t. j. materija ne opstoji nego u duhu i po duhu[1]. Njezina sveza s duhom tako je jaka, da je nitko od njega ne može rastaviti. O kako da i ne bude? kad između nje i duha nema bitne razlike. Filozof razlikuje dvije vrste materijalnosti: prvu nazivlje čista materija (matière pure). Što je ona u misli modernog filozofa? To je jedna snaga, koja se namiće samom duhu i sili ga na rad, koji on na vanjski način očituje. Drugu materiju zove stvarnom, izrazitom, konkretnom. A što je ona? Kako ju Le Roy shvaća? On kaže, da ona nije ništa drugo nego djelo duha, koji ju je zato

[1] Da nam se ne bi predbacilo iskrivljivanje misli, ili se posumnjalo o nepristranosti našega raspravljanja, evo navodimo radi kritike riječi francuskog pisca, koje zbilja jesu najvjerniji odraz njegova filozofskog stanovišta: „. . . la matière existe sans doute, mais elle n' existe que dans et par l' esprit, intérieurement et relativement a l' esprit". Bergson: „L' evolution creatrice" str. 267.

učinio, da svoju snagu bolje razvija i da se s njom služi. Dosljedno ovom načelu čovječje tijelo jest učinak duha, koji se sa svojim tjelesnim mekanizmom u svom radu poslužuje.

Le Roy opaža, da mi ne smijemo gledat materiju u odnošaju prama svakom pojedinom duhu (par rapport à chaque esprit individuel). Mi materiju treba da uzmemo u njezinom sveopćem djelovanju (action collective). Uza sve to, što je idealista, ipak priznaje, da se svaki pojedini duh rađa pod uplivom već opstojeće materije, koja ga ograničuje. Duh, koji se pod uplivom materije porodio, s njom počne gospodariti, te poslije sam sudjeluje u izradbi nove materije, koja ne opstoji nego samo u odnosu prama razumu.

Le Roy dalje razvija svoju nauku i kaže, da je veći dio materije pao u besvijesnost i postao automatičan. Ona materija, koja je morala da bude pokorna svom stvoritelju t. j. duhu, digla se proti njemu. Materija samosilno i neodoljivom snagom djeluje na duh[1]. Ona umanjuje duhovnu slobodu, koja bi morala da ima vrhovno pravo. Ljudski razvoj (progrès humain) stoji u tom, da se otme ovom pogubnom uplivu.

Što je naše tijelo po ovom nazoru? Koju ono ulogu igra?

Naše tijelo nije ništa drugo nego skup djelovanja (fonctions). Ono je sastav naših navika. Jednom riječju ono je stroj, koji nam u praktičnom životu služi. Što je pak ono, što ovo naše tijelo čini baš našim? Na ovo nam odvraća Le Roy: što ga čini našim jest to, što smo ga mi sami učinili (construit par nous). Naše je zato, jer se mi s njim služimo i ono nas izrazuje. Takovu sličnost nalazimo između duše i tijela, da je mi ne možemo označit.

Ona nauka t. j. skolastična, koja uči, da su tjelesa između sebe rastavljena, nije nužno istinita. Nauka tjelesnog razdijeljenja (du morcelage) može imati samo praktičnu vrijednost (valjda u koliko nam je lakše na ovaj način tjelesa poimat). Tijelo, materija ne sliči jednoj ploči mozaika, čije su čestice jedna uz drugu, ali ipak rastavljene. Tjelesa nisu rastavljena a niti jedno od drugog različno. Tijelo, koje nam se ukazuje od drugih rastavljeno, ne smijemo ga takovim držati. Mi moramo u tomu, na prvi pogled rastavljenom predmetu, da gledamo samo

[1] Kako Le Roy tvrdi, ova je nauka u uskom odnošaju sa kršćanskom naukom o istočnom grijehu!

*

jednu točku, koja je u bitnom spoju sa svim što bitiše. Svako tijelo ne prikazuje zasebne opstojnosti, nego je ono vjesnik sveopćeg, neprekidnog bića (monizam).

Općenita nauka, koja vrijedi o svim tjelesima, ona ista vrijedi i za naše tijelo. Ono nije ništa različno, odijeljeno od drugih tjelesa. Naše tijelo na koncu nije drugo nego cijeli svemir, koji s našim duhom žive (Notre vrai corps au fond, c' est l' univers entier en tant que vecu par nous). Ono što naša obična ćutila zamjećuju i što mi našim tijelom nazivljemo, to je samo materija više djelatnosti a manje besvjesnosti, nego li druga, u kojoj naš duh ne radi.

Događa se pak, da naš duh ostavlja svoje tijelo, a to s jednostavnoga razloga, što mu više ne može u praktičnom pojavnom životu da služi. Tjelesni se stroj pokvari, razbije, vrijeme ga uništi. Duša, kad ga vidi u tom stanju, jednostavno ga napušta; a ono padne u carstvo besvjesne materije. Ovo Le Roy nazivlje „smrt". Po njegovu nauku mi ne smijemo držati, da je duh, poslije nego je zapustio svoj tjelesni stroj, ostao bez tijela. Ne, on je ostao sa tako zvanim čistim tijelom (matière pure). U njemu je ostala snaga, da po svojoj miloj volji opet uzme stroj, koji će mu bolje u njegovim operacijama poslužit (moderna metempsihosa).

Ako naš duh čini sebi stroj za svoje djelovanje, pa makar to i ne bilo ono prvo tijelo, koje je napustio, to možemo reći, da bi to bilo uskrsnuće u svom vlastitom tijelu — resurrectio in carne propria. Ovo uskrsnuće slično je drugom rođenju, pa zato treba jednako o njem da sudimo. Kao što čovjek prvi put stvara tijelo i njim se služi; tako isto čini i ovaj put. Pa kad je ono prvo tijelo bilo njegovo vlastito, zašto da ne bude ovo potonje, koje je njegova snaga sebi za porabu prečinila?! Dapače možemo reći, da je ovo drugo tijelo jedno te isto s onim prvim (c' est le même corps), a evo zašto. Rekli smo, da duša sveđerno ima budi koje tijelo (matière pure). Ovo pak tijelo nije bitno različno niti od onog, koje je naš duh napustio, niti od onog, koje ponovno uzimlje. Ako nema pak bitne razlike, zašto se ovo novo tijelo ne bi moglo nazivati jedno te isto s onim prvim?

14. Vrhunaravno uskrsnuće.

Opaža francuski pisac, da je sve ovo, što je rekao o uskrsnuću, nešto skroz naravna. Kada duh sam sebi i poslije svoje

smrti stvara tjelesni mekanizam, kojim se u svom životu služi, takovo uskrsnuće nazivlje on pojavnim, naravnim. Ali se nešto drugo traži, ako hoćemo da uronimo u samo značenje vrhunaravnog uskrsnuća. Za ovo se traži, da saznamo značenje slavnoga tijela (corps glorieux).

No poslušajmo, što nam u ovako mučnom pitanju Le Roy objavljuje! Pazimo, na koji nas način u ovo otajstvo uvodi.

Slavno tijelo jest ono, koje se sasvijem besvjesnog stanja oslobodilo. Ono je ostvarilo najveće ideale svoga života. Ono nam se ukazuje u savršenom razvoju svog skrovitog blaga i svojih moći. U ovom stanju tijelo nam prikazuje čitav svemir, koji žive u nama, ali ne više u neradu i besvjesnom stanju, nego u pravoj svojoj svjetlosti u potpunoj slobodi. Kad tijelo dopre do ove visine, tad ono ne poznaje ni patnje, ni bolesti, ni iste smrti. Ono slavi konačnu pobjedu nad istočnim grijehom, koji naš duh uz materiju veže. Ova konačna pobjeda uzrokom je, zašto takovo tijelo duhovnim nazivljemo.

Takovo slavno tijelo ne može se našim običnim ćutilima zamijetiti. No treba ipak da znamo, da je naša duša po svom slavnom tijelu u cijelom svemiru i da je ona prisutna u vremenu i u prostoru. (Par lui (corps) et in lui l' âme est immanente à tout le déterminisme cosmique, présente à tous le parts de l' espace et du temps). Ovo je tijelo u potpunoj svojoj stvarnosti. Ništa ga više ne ograničuje. Kako da ga što ograničuje, kad je ono sve zapreke slavodobitno prebrdilo?!

Obično naše tijelo mi vidimo. Ono se nama kao nešto osobno, pojedinačno, pojavno čini, a zašto? Razlog je tomu jasan. Ograničenju, njegovoj pojavnoj strani uzrok je materija, koja ga sapinje. Kod slavnoga tijela sve ovo iščezava. Ono više ne poznaje granica. Ono je svagdje i na svakom mjestu. Gdjegod je ono, tu je središte pravog života; a ono je u cijelom svemiru; dakle je vås svemir poljana njegova svemogućeg djelovanja. Kakogod je naša duša prisutna u svakoj česti našeg tijela i kakogod ona u cijelom tijelu djeluje, tako isto i slavno tijelo u kosmosu svoje operacije izvađa. Mi ovo tijelo ne možemo vanjskim načinom vidjeti, ali, ako dublje u ovaj fizični svijet zaronimo, tu ćemo ga naći, jer je tamo prisutno, niti je od prave fizične realnosti odijeljeno.

Neka nitko ne misli, da slavno tijelo nema uskih veza i s ovim običnim, koje ćutilima gledamo. Naše obično tijelo

jest kao sjeme, iz kog se razvija slavno. Ovo je došlo do potpunog svog razvoja, kamo i ono teži. Sva naša tjelesa nijesu jedno od drugog rastavljena. Ta naša tjelesa nijesu nego uda jednog organizma, koji ona sačinjavaju (formons un seul et unique organisme). Ako sva tjelesa ne sačinjavaju nego samo jedno tijelo, tad bez sumnje da nam je uskrsnuće svima zajedničko. Slavno tijelo ili uskrsnuće očitovat će u nama ono, što mi jur u našim tjelesima ili u velikom zajedničkom tijelu kao u sjemenu posjedujemo. Ne samo da je uskrsnuće ljudima zajedničko, nego se ono odnosi na sve ono, što nosi, pa bilo i tračak materije na sebi. Po ovoj je nauci ljudima i živinama, biljkama i rudama uskrsnuće zajedničko dobro. Uskrsnuće je cilj, prama komu se sve razvija. Kad dopre do ovog razvoja, tad će sve biti jedno u Bogu, a Bog će biti sve — panteizam.

Kad smo već vidjeli, što je uskrsnuće naravno, a što ono slavno, nužno je da svrnemo naš pogled na Isusovo uskrsnuće. Evo kako se u modernoj slici Isusovo uskrsnuće prikazuje.

U kršćanskoj se nauci čita, da je Riječ uzela tijelo: Verbum caro factum est. Ovo doslovno znači, da se je Isus u svima nama uputio (c' est à la lettre que le Christ nous a tous incorporés). Po ovom Kristovu činu mi smo svi postali njegova uda, a on naš život. Kad se je Isus uputio, došao je u doticaj s materijom, koju je morao predobiti i slavodobitno se njezina jarma otresti. On je po uskrsnuću svoje slavodobiće postigao, a i mi, u koliko smo njegova uda, postali smo baštinici njegove slave i dionici njegova savršenstva. U Isusu je sva tjelesna narav postigla vrhunac svog savršenstva. Ona bi bez njega bila u sveđernom razvoju, usavršivala bi se, ali je po njemu doprla do tolikog stepena savršenstva, preko koga uopće više prekoračiti ne će.

Isus je došao do svog cilja, kamo i mi težimo. Njegovo nam je uskrsnuće uzorom u našem razvojnom usavršivanju. Kristovo je uskrsnuće uzrok, zalog i početak našega. Možemo reći, da smo na neki način već sada uskrsnuli, jer je naše tijelo u uskom spoju sa Isusovim slavnim. No ipak da postignemo onu slavu, koju je Isus dostigao, nije nam drugo, nego treba da općimo s njim i to po vjeri i sakramentima a osobito po euharistiji.

Krist, jer je postigao vrhovno savršenstvo, radi u cijelom svemiru! Dosljedno on radi i u Crkvi, koja je njegovo

tijelo. Život i povjest Crkve jest život i povjest Isusova djelovanja među nama.

U misli našega Francuza ovako maglovito tumačenje ima smisla. Ono mu se ukazuje jedino pravim i istinitim. Isusovo uskrsnuće ne smijemo tumačiti u kojekakvom prenesenom značenju, nego ga moramo tumačiti doslovno i stvarno (!), kako to Le Roy čini,[1]

15. Nazor bez temelja.

Premda nam Le Roy nije ništa nova otkrio, ipak za sada ne ćemo ispitivati, pod čijim je utjecajem svu onu svoju nauku skalupio. Na pameti nam je glavno to, da dokažemo neispravnost njegova nazora ne samo sa strane teološke nego i sa one zdravog mišljenja.

Tko je pomno pročitao ono, što smo u posljednjoj točki izložili, mogao se je uvjerit, da u nauci francuskog pisca neka otajna sila glavnu i jedinu ulogu igra. Ona se duhu namiće i na rad ga sili. Po njoj on sam sebi tijelo stvara, koje s njim poslije dolazi u protivbu. Ona ga ista goni da tijelo ostavi, a s novim se zaodjene. Ta sila čini, da se duh dotlen razvije, te se do božanstva vine i samim božanstvom konačno postane.

Prije svega svaka tvrdnja treba da ima svojih dokaza, ako ona nije baš očita, ne može da se razumnu čovjeku nametne.

Le Roy tvrdi, da nema bitne razlike između duha i materije; da materija porađa duh, a ovaj opet materiju.

Zamislimo se malo u ovu tvrdnju! Pripustimo je na sud znanosti, pa vidimo, što ona o njoj kaže. Njezin je forum ne odobrava, a evo s kog razloga. Ne može joj da uđe u glavu, da su duh i materija jedno te isto. Dobro znade, da materija ne može nikomu života da dade. Haeckel[2] bi dosta bio žrtvovao, da mu je bilo moguće protumačiti život s pomoću kemične tvorbe i rastvorbe. Trudio se, varao je, izmišljao, ali je nepristrana znanost (Paulsen) žigosala ga žigom sramote, koji će svedjerno kroz vijekove na sebi nosit. Mineralogija i biologija prikazuju dva carstva skroz različna. Zaludu su moniste tražili utočišća

[1] „Encore une fois, je le répète, l' interprétation mystique de la resurrection est la seule véritable et complète, et c' est littéralement, qu' il faut la prendre non par simple manière de symbole et de métaphore". Le Roy: „Dogme et critique". str. 245.

[2] Ernest Haeckel, Die Welträthsel.

u fizično-kemičnim silama, da nađu spoj između materije i života, ali im nije uspjelo. Koliko su se trudili, da kemičnom sintezom protumače jednu samu stanicu, ali im je trud ostao uzaludan. Mnogo su napora uložili, da na umjetan način samo jednu biljku skalupe, ali im je posao ostao bezuspješan, jer se o nepristranu biološku znanost skrhao. Zvali su u pomoć sve razne fermentacije, utjecali su se kristalografiji, ali su i ovdje prošli, kao i u gornjim slučajevim.[1]

Iskustvo i znanost, na koje se moderni toliko pozivlju, potvrđuje istinitost i ako na prvi mah priproste, ali u istinu prave i znanstvene tvrdnje: nemo dat quod non habet.

Ako ni iste eksperimentalne znanosti ne daju nikakva opravdana razloga gore iznesenoj teoriji, u ime čega se ona može modernom čovjeku namećat? Naše vrijeme, utopljeno u prirodne znanosti, tu traži riješenje zagonetnih pitanja. Želi da nađe željeni most između mineralogije i biologije, ali joj ne uspijeva.

Znanost je potpuno razočarala moniste, pod kojim god se ona vidom u svijetu očitovala. Ako kažu, da je sve na svijetu Bog a Bog opet sve, toj tvrdnji dokaza iznijet ne mogu; ako se zagrijavaju (moniste) za materiju i sve s njom istovetuju, s kojim dokazom da ovu nauku potkrijepe; ako sve istovetuju s duhom ljudskim i cijeli svemir njegovoj energiji pripisuju, naš duh takove snage u sebi ne ćuti; ako tumače s pomoću neke sile, koja se duhu nameće, s njim zapovijeda, na usavršivanje ga nagoni, ova sila (*δυναμις*) također za se nikakva dokaza navest ne može.

Moderni dinamiste mogu reći, da je dostatan razlog njihovom nazoru sama težnja ljudskog sopstva sa sveđernim usavršivanjem. Doista, tko da ovu vitalnu snagu u nama zaniječe? Ta svaki od nas ćuti neki unutrašnji nagon za svojim usavršivanjem. Ne samo da se ovo opaža kod pojedinaca, nego se ono očituje u cijelom ljudskom društvu, koje već kroz stoljeća sve sile ulaže da napreduje na putu razvoja. Sve ono, što se obrelo na polju znanosti i umjetnosti, na polju industrije i politike, sve to moramo da zahvalimo životnoj snazi, koja se u pojedincu i u društvu opaža. Premda je ova činjenica stalna, daje li ona Le Roy-u pravo, da dođe do onog zaključka? Može li uopće u njegovu nazoru o kakvom savršenstvu govorit? Mislimo da ne može, a evo razloga.

[1] Gemelli. O. M., I nuovi orizzonti della biologia, 1910.

Razvoj znanosti prikazuje postepeno usavršivanje i to tako usavršivanje, koje na sebi nosi biljeg razumnosti. Vijekovi rade po nekom stalnom planu. Potomci proslijede taj rad, te što nađu dobra, to usvoje, a nesavršeno odstrane. Uz vas genij Markonijev nigda ne bi došao do onako doista na prvi mah zamjernog iznašašća, da mu fizika nije već pripravila put, po kom ga je dovela do brzojava bez žica.

U empiriji i metafizici treba da nas netko vodi. U bezsvjesnoj težnji ne da se ništa trajna postignuti. U teoriji Le Roy sve to biva u nekom tajinstvenom snu. Besvjesna materija stvara duh, duh opet materiju; duh opet ostavlja tijelo, usavršuje se, uzimlje savršenije, dok napokon ne postane samo božanstvo. Svijestan i s dovoljnim znanjem snabdjeven učenjak može na nekim stalnim pretpostavkama doprinijeti svoj kamečak kulturnom razvoju; a nesvjestan i neuk sveđerno ustaje izvan svoga modernog razvoja.

Kod modernih je učenjaka sila (*δύναμις*) nedokazana, duh nedokazan, materija također nedokazana, a sve nam to hoće da nametnu! U ime čega? Jer je to savremeno! Nipošto nam ta bučna fraza „savremeno" ne imponira. Razumnu čovjeku samo razlozi vrijede i ništa drugo. Kao što se je dosad zdrav čovjek klanjao razlogu, tako će i odslen. Čitava povjest ljudske misli svjedoči nam, da su se konačno sve zablude poklonile pred neodoljivom snagom ljudskog duha, tako mislimo, da će i ovaj savremeni nazor istu sudbinu pred razumom dočekat. Priznajmo moć, snagu, upliv ljudskoga duha ali onu, koja se može dokazat. Tlapnja pred očitim protivnim dokazima ne važe. Hoćemo silu i život ali pravu — a nipošto umišljenu! Želimo pragmatizam, dinamizam ali dokazani![1]

16. Čudna pojava.

Pogibeljna je moderna struja, tim je opasnija, što hoće da zauzme stanovište pravog i nepatvorenog kršćanstva. Opažamo kod modernih duhova jednu pojavu, koja se doista mora učinit začudnom, barem u običnom smislu riječi, zdravu razumu. Le Roy se ponosi, što mu je jedan put uspjelo, da riješi onaj

[1] Dr. C. H, Vosen, Das Christentum, eine Apologie für jeden Gebildeten, Freiburg 1905. str. 429. Dobro kaže Vosen, da dokazima nepotkrijepljen nazor, nema prava na odgovor „denn eine Anschauung, die keine Beweise beibringt, hat auch keinen Anspruch auf Widerlegung".

spor, koji je bio između znanosti i vjere nastao. Dapače tvrdi, da je on onaj, koji je spasio pravo značenje kršćanskog dogmata o Uskrsnuću. Još on dalje ide, pa se hvasta, da je sačuvao pravi značaj kršćanske teologije.

Ova je pojava za nas skroz barem pri svijetlu zdravog razuma neprotumačiva.

Kao temeljna točka kršćanske nauke, koja je od vijekova poznata, jest razlika između reda naravnog i vrhunaravnog. Tomu dokaza ne treba tražit. Nek se zaviri u povjest i pretresu borbe, koje je crkva s Pelagijancima i sa protestantima vodila, pak će mu ona kazat još davni smisao crkvene nauke. Dočim modernisti ovaj red u svom monističnom nazoru istovetuju. No uza sve to ipak hoće da budu vjerni sinovi katoličke crkve!

Crkva uči, da je čovjek po Bogu uzdignut na vrhunaravni red, s koga je po svom grijehu žalosno pao. Grijeh, koji je on počinio, uzrokom je, zašto se ljudi ne rađaju u milosti Božjoj. Dočim Le Roy uči, da je istočni grijeh sama borba između materije, koja se je otela uplivu duha; pa i ovo u njegovoj misli znači jednako misliti kako i Crkva!

Crkva i danas izjavljuje, da je Isusovo uskrsnuće jedna realna činjenica, koja se kao i ostali povjesni događaji povjesnim dokazima dokazati dade; a Loisy i Le Roy niječu tu nauku i svemu svijetu navješćuju, da s tim događajem povjest nema ništa zajedničkog.

No kod svih ovako oprečnih pojmova, ipak se ta dva pretstavnika moderne religiozne kritike smatraju kao da uče jednu te istu nauku, kao i katolička crkva.

Crkva naučaje, da je Bog osobno biće i od cijelog svemira bitno različit, a oni ili mu niječu osobni opstanak, ili ga s materijom, snagom, s našim duhom istovetuju. Ipak ovo ništa ne smeta moderne kršćane, da kažu, e je njihova nauka jednaka sa onom Crkve!

Gore rekosmo, da je njihovo mišljenje za običnu, zdravu pamet neshvatljivo. Mi kažemo: Bog je osoban, oni kažu nije; mi tvrdimo, duh nije materija, a oni to niječu; naša je nauka, da se Isusovo uskrsnuće po svjedocima može dokazat, a oni se rugaju. Na koncu ipak tvrde, da jednako uče, što i mi. Opetovano tvrdimo: nepojmljivo za pamet, koja po svojoj naravnoj sklonosti sudi. Priznajemo, da nije ništa neshvatljivo za onu

pamet, koja hoće da uništi, kao moderna filozofija, i sami zakon proturječja.[1]

Istina je, da u modernoj Bergsonovoj filosofiji i u nazoru, koji je Le Roy iznio, prestaje svaki spor između vjere i znanosti. Ali bi, nama se barem čini, bilo mnogo bolje, da bude se Francuz očitije izrazio, pa rekao: između vjere i znanosti ne može bit nesklada, kad se ona nužno mora da znanosti pokori. Teško da bude kakav spor između jednog moćnog kralja, komu su vojska i svi njegovi organi zdušno odani, a samo nekoliko buntovnika. Takav spor moćna kraljevska desnica lako rješava. Vjera je lutka u rukama filozofskog dinamizma, kojom on po svojoj miloj volji raspolaže. Ne može biti ni u povjesti, ni u kritici, ni u egzegezi bilo kakva nesporazuma, jer to svemogući vladar, filozofski dinamizam sve istovetuje i svakomu jednako pravo daje.

Malu uslugu Le Roy katoličkoj nauci čini, kad govori o nemogućnosti nesklada između vjere i znanosti. To je priznanje tekar po svom vanjskom obliku, na riječi katoličkom slično, ali se u smislu kô nebo od zemlje razlikuje.

Mi kažemo, da ne može bit nesklada zato, jer Bog, koji je začetnik vjere, jest začetnik i znanosti. On, koji je u sebi sama savršenost, ne može se nać u proturječju. Nemoguće je, da nešto u vjeri tvrdi n. pr. da je sam on Bog, pa da to isto u znanosti poreče. To on ne može učinit, jer je savršen. Kad bi to učinio, već ne bi bio Bog. Ovo je razlog, zašto katolici uče, da ne može bit protimbe između vjere i znanosti, a nije uzrok istovjetovanje bijela i crna, lažna i istinita, duha i materije, kako to čine pristaše dinamičnog monizma.

Ne služi nam se mučiti za dokazat, da nas gore istaknuto mišljenje ne zadovoljava. Neka čitaoc sam pročita ono, što smo ondje iznijeli, pa nek nam kaže, da li ga moderna nauka zadovoljava? Naš razum pri njoj ostaje hladan, nezadovoljan. Tamo ne može da nađe ništa što bi njegovim težnjama udovoljilo. I na razum su se morali moderni barem i malo osvrnut. Sve su

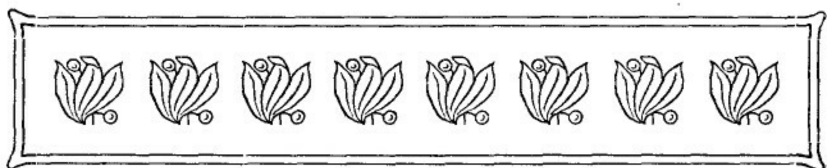
[1] Le Roy l. c. str. 245. „Elle respecte (théorie précédante) integralement les données de la théologie orthodoxe et conserve son sens traditionel au dogme de la résurrection". „Etudes", god. 44, 20. III. 1907. „La notion de vérité dans la philosophie nouvell", str. 728. „M. Wilbois n' a pas eraint de poser cet loi: On progresse dans la science au allant vers le contradiction". V. ono, što smo pisali u „Hrvatskoj Straži" god. 1908. i to pod naslovom „Pojam istine u modernoj i u škol. filozofiji."

dali nezasitnoj težnji slijepog čuvstva, a na razum se ni osvrnuli nijesu. Ta i on je naša moć i spada u taj nazovi dinamizam i modernu dinamičnu znanost, ali tu hrane za se ne nalazi. Zašto i za nj moderna religija nije barem štogod sačuvala? Mi tražimo i to s potpunim pravom od moderne religije, koja se s istim imenom znanosti ponosi, i to u ime same znanosti, da zadovolji težnjama razumnog stvora. Ako pak to ne može, tad je dostojno da odbijemo onu znanost, koja ruši, a ne sagrađuje[1].

(Svršit će se.)



[1] A. De Lapparent de l' académie des sciences, Science et apologetique, Paris, Bloud 1908., izd. 9. str. 294. „Au contraire, c' est au nom de la science bien comprise que nous devons condamner leurs methodes, et c' est notre droit strict de leur demander un compte sévere des destructions qu' ils operent, quand leur impuissance est si manifeste à remplacer ce qu' ils suppriment".



Geneza (pogl. I.—III.) i biblijska komisija.

Razlaže **dr. Edgar J. Leopold.**

Prva tri poglavlja geneze, u kojima je lijep niz temeljnih kršćanskih istina, shvataju se najrazličitije. O njima vladaju različna i oprječna mnijenja kako kod racionalista tako i kod kršćanskih bogoslova i katoličkih pisaca. Stoga se je biblijska komisija odlučila, da u tom moru nazora i mnijenja postavi neke stalne norme, koje su, kako Lesêtre,[1] jedan izmegju najglasovitijih i najvrsnijih francuskih egzegeta, kaže izraz onoga što Crkva drži o genezi I—III i koje će služiti katoličkim bogoslovima kao direktiva u njihovom znanstvenom i teološkom istraživanju geneze I—III. Time je, da tako reknem, problem geneze I—III stupio u novu fazu. Pitanje o shvatanju prvih triju poglavlja geneze, kako Peters[2] kaže, poprimljeno je ponovno s osobitim interesom. Budući da držim, da će i naše svećeničke krugove a i inteligentne laike zanimati, u čem sastoje te norme u odredbi[3] biblijske komisije od 30. lipnja 1909., komentirat ću ih logičkim redom, ali bez obzira na čije se nazore one protežu.

Dokazi za historičnost geneze I—III.

Biblijska komisija u drugoj točki svoje odredbe postavlja tezu, u kojoj kaže, da se u prva tri poglavlja geneze pripovijedaju dogagjaji, koji su se u istinu zbili — to jest, koji odgovaraju objektivnoj realnosti i historičkoj istini. Za dokaz svoje teze navadja pet razloga.

[1] Revue du Clergé Français 1910. 1. veljače str. 270.

[2] Theologie und Glaube 1910. 1. sv. str. 43.

[3] Originalni tekst vidi „Bogoslovska smotra“ 1910. 1 sv. str. 87—89.

1. Karakter i historijska forma geneze (de indole et forma historica libri Geneseos).

U petoknjižju razvio je nadahnuti pisac, a to je Mojsije[1] historiju, kako je Bog od početka sebi odabirao pojedine muževe, zatim koju obitelj, jedno koljeno, a napokon čitav jedan narod, koji je imao čuvati po Njemu objavljene istine, a specijalno Njegovo obećanje, da će poslati Spasitelja, koji će izbaviti pali ljudski rod. Na taj način dolazi Mojsije od Abrahama, koji je primio to obećanje, do Sema, Noe, Seta, Adama, kojima je Bog takogjer svima objavio isto obećanje. Kad je došao do Adama, bilo je logično da razjasni: zašto je Spasitelj uopće potreban. Tó je učinjeno u opisu pada prvih ljudi: Tom nam zgodom pripovijeda njihovo stanje prije pada i njihov postanak, a i postanak ove zemlje, na kojoj su živjeli, te napokon postanak univerzuma. Prama tome čitavo je petoknjižje historija — dosljedno imadu i tri prva poglavlja geneze historijski karakter. Pa i sam je način, ton pripovijedanja u genezi I—III takav, te po njem možemo izvjesno zaključivati, da ono nije alegorija ili koja druga literarna nehistorijska vrsta govora nego historija. Povjest se dakle počinje s prvim stihom geneze. Stoga smijemo zaključivati sa Lesêtreom, koji veli, da se ne može podvojiti da forma, koju pisac rabi u genezi I—III ne bi bila historijska.[2]

2. Geneza I—III u megjusobnoj svezi i u svezi sa slijedećim poglavljima (peculiaris trium priorum capitum inter se et cum sequentibus capitibus nexus).

Prva se tri poglavlja logički spajaju sa slijedećima. U četvrtom naime poglavlju pisac geneze počinje pripovijedati historiju djece Adama i Eve; stoga je bilo svakako od potrebe, da nas prije upozna s historijom i okolnostima, u kojima se je Adam pojavio na ovom svijetu. Isto je tako jasna sveza megju prva tri poglavlja geneze. U prvom nam se poglavlju pripovijeda stvorenje svijeta, te svršava napomenuvši stvorenje Adama i Eve. U drugom se poglavlju opširnije opisuje stvorenje prvih ljudi i njihovo stanje u Edenu, te božja zapovijed, da ne jedu od drveta dobra i zla. Dok u trećem poglavlju Mojsije govori

[1] Usp. M. Hetzenauer: Theologia Biblica t. I. str. 21—22, Freiburg, Herder 1908. dr. J. Volović: Introdukcija u sv. knjige st. zavjeta str. 152—156, Zagreb, 1903. Odredbe bibl. komisije od 27. lipnja 1906.

[2] Revue pratique d' apologétique tome IX. 1910. str. 836.

o padu prvih ljudi, njihovoj kazni i obećanju Spasitelja. Iz toga proizlazi, da su prva tri poglavlja geneze u megjusobnoj svezi i i u svezi sa slijedećim poglavljima — dakle historija kao i ostala poglavlja.[1]

3. Mnogobrojna svjedočanstva iz starogai novoga zavjeta za historijski karakter geneze I—III (de multiplici testimonio Scripturarum tum veteris tum novi testamenti). U sv. se knjigama staroga i novoga zavjeta često napominju mjesta iz genere I—III, uvijek pretpostavljajući historičnost tih poglavlja. U psalmima se često cituje pripovijedanje o stvorenju svijeta, a sv. Pavao mnogo puta ističe stvorenje čovjeka i njegov pad, kako je u genezi opisan (usp. n. pr. 1 Cor. 15, 45—47; Tim. 2, 13; 1 Cor. 11, 7—12; Ephes 5, 28—30; Rom 5, 12 i 14). I sam Krist se (Math. 19, 4) pozivije na genezu 1, 27 kad kaže: „nijeste li čitali, da je onaj, koji je u početku stvorio čovjeka, muža i ženu stvori ih?"[2]

4. Jednoglasno svjedočanstvo sv. Otaca s obzirom na historičnost genere I— III (de unanimi fere sententia sanctorum Patrum). Preopširno bi bilo ovdje navagjati, što drže pojedini crkveni Oci o prva tri poglavlja geneze. Ali rezultat je taj, da svi sv. Oci — osim Klementa alex.[3] i Origena[4], koji smatraju opis stvaranja, kako je opisan u genezi, alegorijom — drže prvo poglavlje geneze za historijski opis. Bilo je crkv. Otaca, koji su radi nekih poteškoća učili, da Bog nije stvorio svijet u šest dana nego najedanput (Creatio simultanea), a šest Mojsijevih dana samo je okvir, u koji je stavljeno šest djela, što ih je Bog uradio kod stvaranja (Prokop) ili simboli šest angjeoskih vizija (Augustin). Ti su crkv. Oci bili sv. Atanazije, Prokop od Gaze, sv. Augustin i njihovi sljedbenici. A što se tiče 2. i 3. poglavlja geneze, to vlada megju svjema crkv. Ocima jedinstvenost — svi osim Origena, a možda i Klementa alex.[5] priznavaju njihovu historičnost.

5. Crkva primivši tu nauku od naroda Izraelskoga uvijek je držala i drži, da je geneza I—III hi-

[1] Lesêtre u Revue pratique d' apologétique tome IX. 1910. str. 836.

[2] Usp. L. Méchineau: L' historicité de trois premiers chapitres de la Genèse str. 71—73, Rome, 1910.

[3] J. Tixeront: Histoire des dogmes I. str. 266, Paris, Lecoffre, 1905.

[4] J. Tixeront: sp. dj. I. str. 282—283; O. Bardenhewer: Patrologie str. 129, Freiburg, Herder, 1901.

[5] Drugačije sudi Bardenhewer sp. dj. str. 129.

storija (De traditionali sensu quem ab israelitico populo transmissum semper tenuit Ecclesia).

Židovi su u doba Kristovo cijelo petoknjižje držali za knjigu historijsku, a prama tomu i prva tri poglavlja geneze. Crkva je to isto uvijek naučavala, što se razbira iz njenih simbola i definicija[1].

Nehistorijski egzegetski sistemi.

Biblijska komisija postavila se time, što je navela razloge i dokaze, koji dokazuju, da je dobro utvrgjeno vjerovanje Crkve u historičnost geneze I—III, na sigurnu bazu, otkale može prosuditi, a i prosugjuje one egzegetske sisteme, koji niječu, da je geneze I—III historija. Toga radi u prvoj točki svoje odredbe kaže sasma općenito, da razni sistemi egzegetski, koje su izmislili i tobože znanstveno opravdali, da tako isključe smisao literarno-historijski prvih triju poglavlja geneze, ne stoje na čvrstom temelju. Time bibl. komisija naučava, da nema dovoljnih razloga, koji bi nas mogli sklonuti, te ostavimo tradicijonalno naučavanje Crkve s obzirom na genezu I—III, nego da valja da respektiramo literarni i historijski značaj tih poglavlja.

Iza kako je biblijska komisija en bloc zabacila sve one sisteme, koji poriču genezi I—III historijski karakter, osvrće se u drugome dijelu druge točke svoje odredbe specijalno na tri sistema i to na mitizam, alegorizam ili simbolizam i na legendarizam, koje zabacuje, jer ne priznavaju genezi I—III historičnosti.

1. Mitizam. Kad je bila pronagjena i objelodanjena babilonska i asirska kozmogonija, počeli su učenjaci isporegjivati njihovu kozmogoniju s genezom I—III, te su konstatovali, da izmegju jednoga i drugoga postoje takove verbalne i realne sličnosti, te se ne može nijekati, kako konservativni katol. egzegeta Hetzenauer[2] kaže, da stoje u nekom srodstvu. A da je tako, to moraju danas priznati, kaže dalje Hetzenauer[3] katolici i aka-

[1] Denzinger — Bannwart: Enchiridion symbolorum et definitionum pod naslovima: De creatione et creatis, Status homimis primigenius, Lapsus hominis.

[2] Hetzenauer sp. dj. I. sv. str. 505. i 555—557. Usp. Méchineau sp. dj. str. 113—116.

[3] Hetzenauer sp. dj. sv. I. str. 505.

tolici. A otkale ta sličnost? Jer se danas drži, da je babilonsko-asirska epopeja o stvorenju nastala po prilici 2000 god. pr. Krista, a geneza oko 1500 god. pr. Krista, to se svakako Babilonci nijesu služili genezom. Stoga mnogi učenjaci tvrde, da je biblijsko pripovijedanje uzeto iz babilonskih i asirskih mita.[1] Izraelci su tijekom vremena njihovu kozmogoniju drugačije disponovali i pomalo čistili od politeizma te unašali svoje monoteističko religijozno vjerovanje u nju, dok ju napokon nije pisac geneze sasma očistio od politeizma i postavio svakamo ideju o jednom Bogu.

Tu je teoriju, koju zovemo mitizmom, osudila biblijska komisija, kad kaže, da se ne može naučavati, da je geneza I—III uzeta iz mitologije i kozmogonije starih naroda, te po nadahnutom piscu očišćena od politeističkih bludnja i prilagogjena monoteističkoj nauci („tria priora capita Geneseos" non esse „fabulosa ex veterum populorum mythologiis et ab auctore sacro, expurgato quovis polytheismi errore, doctrinae monotheisticae accomodata"). Biblijska komisija dakle izrijekom zabacuje kao neispravnu tek onu teoriju, koja kaže, da su tri prva poglavlja geneze „fabulosa" i to uzeta iz mitologije i kozmogonije starih naroda, koja prama tomu takogjer imadu biti „fabulosa", što ovdje bibl. komisija pretpostavlja.[2] Pored ove imade i drugih mogućih teorija, koje se, kako držim, ne kose s odredbama bibl. komisije.

Evo jedne. Bog je u praobjavi objavio Adamu postanak cjelokupnoga svijeta. Ta se praobjava predajom raširila megju razne narode, koji su ju prema stepenu kulture, prilikama, vremenu, mjestu i t. d. sebi prilagodili. Pisac je geneze iz ove tradicije narodâ „Deo movente et inspirante" izlučio prvotnu praobjavu, te ju napisao.[3] Taj se nazor nipošto ne protivi bibl. komisiji.

Zgodna je takogjer teorija, za koju se zauzimlje Lesêtre.[4] Mojsijev opis stvorenja sastavljen je od dva različna elementa — kozmogonijskog i teološkog. Kozmogonija Mojsijeva nije kao znanstvena kozmogonija inspirirana nego kao pučko pripovije-

---

[1] Hetzenauer sp. dj. I. sv. str. 557—559; Dictionnaire apologétique; članak: Babylone et la Bible str. 334—339. 4. izd.

[2] Opširnije vidi: Dictionnaire apologétique de la loi catholique; članak: Babylone et la Bible str. 327.—342.; 367.—390. 4. izd.

[3] Hetzenauer sp. dj. sv. I. str. 559.

[4] Revue pratique d'apologétique, tome IX. 1910. str. 838—840.

danje o stvorenju prilagogjeno običnom govoru svojih savremenika (7. točka odredbe bibl. komisije). Dakle, možemo reći, da je kozmogonijski elemenat uzeo Mojsije iz ideja svoga naroda i svoga doba — dosljedno od Babilonaca. Kozmogonija babilonska bazira na opažanju prirode i nije puka priča, kako proizlazi iz teorije o praobjavi. Stoga je Mojsije mogao iz nje crpsti svoj opis o stvorenju. Glavno je kod Mojsija teološki elemenat, naime da je Bog suvereni Stvoritelj, gospodar sviju bića, koje je slobodno stvorio. Taj transcendentalni elemenat, komu nema sličnoga u staroj literaturi, nije rezultat eliminacije politeističkih bludnja starih naroda, nego nova, pozitivna koncepcija o stvorenju i plod božanske inspiracije.

Dakle svaka ona teorija, koja opis stvorenja kod Mojsija ne svrstava megju bajke, nego joj priznaje historijski značaj bez obzira otkale je uzet, jer o tom bibl. komisija ništa nije odredila, i koja ne stoji na stanovištu, da je pisac geneze pročistio kozmogoniju starih naroda od politeizma i prilagodio ju monoteizmu, držim, da ne stoji u opreci sa bibl. komisijom.

2. Alegorizam ili simbolizam. Ta teorija uči, da geneza I—III nema historijskoga značaja, nego da je samo alegorija (simbol) i odjevena u ruho historičko imade tu svrhu, da nam vjerske i filozofske istine ucijepi u dušu. Tu teoriju zabacuje bibl. komisija, kad kaže, da se ne može učiti, da je gen. I—III alegorija bez objektivnoga, historijskoga temelja („tria priora capita Geneseos“ non esse „allegorias et symbola, fundamento objectivae realitatis destituta sub historiae specie ad religiosas et philosophicas veritates inculcandas proposita“). Tu se bibl. komisija obazire, kako držim, u prvom redu na II. i III. poglavlje geneze, koja su Philon i Origen isključivo držali za alegoriju. Bibl. komisija kaže, da ta poglavlja nisu „fundamento objectivae veritatis destituta“; to znači, da onaj, koji bi naučavao, da ta poglavlja nijesu u svoj cjelini svojoj i u svim potankostima historija, ali da se temelje na historiji; drugim riječima, koji ne bi zabacio totalno historičnost tih poglavlja, ne bi bio u opreci s odlukom bibl. komisije. Prema tomu nijesu alegorija i simbol apsolutno isključeni iz tih tekstova, nego zauzimlju tek drugo mjesto — oni mogu vrijediti za potankosti u tim opisima i to toliko, koliko uza sve

to ostaje spasena historičnost tih poglavlja. Lesêtre[1] dapače kaže, da on misli, da se može pravo, upotrebljujući obična pravila interpretacije osugjenih propozicija, prihvatiti kontradiktorna propozicija i kazati, da su istine u genezi I—III alegorije i simboli, koji imadu stvarno objektivni temelj, predloženi u historijskoj formi, e se tako ucijepe u našu dušu vjerske i filozofske istine.

3. Legendarizam drži, da je temelj geneze I—III historijske naravi, koji je — jer je bio vrlo nedostatan — nadahnuti pisac proširio legendama i fikcijama bez obzira na historiju, koje imadu samo tu svrhu da pouče. Prama toj je dakle teoriji, kako Méchineau[2], profesor na biblijskom institutu u Rimu, veli, pisac geneze I—III stari, historijski temelj poetizovao i idealizovao. Biblijska je komisija morala ovaj nazor osuditi, jer po njem svakako trpi historijski smisao geneze I—III. Zato ona i kaže, da se ne može naučavati, e su prva tri poglavlja geneze djelomično historijske a djelomično fiktivne, slobodno sastavljene za pouku duša („tria priora capita Geneseos“ non esse „legendas ex parte historicas et ex parte fictitias ad animarum instructionem et aedificationem libere compositas“). Napokon ova teorija nije niti potrebna. Ako imade koja potankost, koja se ne može doslovno tumačiti, nije odmah nužno uteći se legendi, da ju uzmognemo protumačiti, jer je dostatna alegorija, da se protumači, kako to i sama bibl. komisija predlaže (5. točka odredbe bibl. kom.).

Historičnost pojedinih činjenica u gen. I—III.

Bibl. se komisija, zabacivši neke sisteme, koji poriču gen. I—III historičnost, obraća na pojedine činjenice, koje se spominju u gen. I—III i koje svakako pripadaju megju temeljne istine kršćanske vjere, te tvrdi, da su te pojedine činjenice — dakako apstrahirajuć od antropomorfizma i običnog načina govorenja —, historijska pripovijedanja.

Činjenice, što ih bibl. komisija navagja, ove su: stvorenje svega, što jest, po Bogu i to u vremenu; specijalno stvorenje čovjeka; formacija prve žene od prvoga muža; jedinstvo roda ljudskoga; sretno stanje (i to status originalis) praroditelja u

[1] Revue du Clergé Français 1910. 1. veljače str. 272—273.
[2] Méchineau sp. dj. str. 144.

pravednosti, integritetu i besmrtnosti; zapovijed od Boga dana čovjeku, da tako iskuša njegovu poslušnost; prijestup božje zapovijedi nagovaranjem gjavola (sub serpentis specie); gubitak prvobitnog stanja nevinosti kod praroditelja; obećanje budućeg Spasitelja. Time, što bibl. komisija navagja samo neke činjenice iz gen. I—III kao historijske, ne kani ustvrditi, da osim tih nema u gen. I—III i drugih historijskih činjenica, kao što su n. pr. svetkovanje sedmoga dana u tjednu, opstanak raja zemaljskoga, ustanova braka i t. d., jer ona izrijekom veli, kad navagja spomenute činjenice „inter caetera". Dakle bibl. je komisija samo odabrala megju drugima neke — recimo najvažnije — činjenice, dok prelazi preko drugih, koje su takogjer historijske.

Pojedine se dakle prije spomenute istine, koje se nalaze u gen. I—III, imadu uzeti po odredbi bibl. komisije kao činjenice, koje su se zaista zbile i koje su se tako zbile, kako ih geneza I—III opisuje i koje prama tomu pripadaju u historiju kao povjesne činjenice, te im se dosljedno ne može zanijekati historijska njihova narav. Bibl. komisija, koja sve te činjenice navagja, zabacuje u kratko svaki onaj nazor, koji bi podvojio o literarno-historijskom značenju napomenutih činjenica („utrum speciatim sensus litteralis historicus vocari in dubium possit, ubi agitur de factis in eisdem capitibus enarratis, quae christianae religionis fundamenta attingunt" — resp. Negative).

Gdjekomu činit će se neke odredbe bibl. komisije u III. točki, kao što su n. pr. one, koje govore o stvorenju svijeta, o stvorenju prvoga čovjeka, o formaciji prve žene, previše stroge. Ja držim, da nije tako.

O stvorenju svijeta bibl. komisija izriče vrlo općenito. I ako uzmemo u obzir, da bibl. komisija riječima „inter caetera" misli i na druge činjenice u genezi I, koje nam determiranije opisuju stvorenje svijeta, ipak nam tu pušta široko polje i to tim više, što sama bibl. komisija priznaje, da je opis stvorenja u gennezi I pučko pripovijedanje iz onog doba — s jedinom opaskom, neka pazimo, da ne dogjemo u konflikt s historijskim značajem gen. I—III. A historija je, da je Bog stvorio svijet i čovjeka. Guibert[1] kaže, da je bibl. komisija upravo s

[1] Guibert: Cosmogonie Mosaïque u Revue prat. d' apol. tome IX. 1909. str. 273.

tom nakanom tako općenito izrazila, da tako pruži veliku slobodu u interpretaciji Mojsijine kozmogonije.

S obzirom na stvorenje[1] prvoga čovjeka i na formaciju prve žene, mislim, da se može reći, oslonivši se na odredbe bibl. komisije, ovo: Bog je stvorio prvomu čovjeku dušu i tijelo. Kod stvaranja duše morao je bez dvojbe Bog neposredno sudjelovati, — a kod stvaranja tijela? Ako uzmemo biblijski tekst takav, kakav jest, morat ćemo priznati, da on govori zato, da je Bog neposredno utjecao kod stvaranja tijela prvoga čovjeka. Ali možemo s Lesêtrom[2] i ovo kazati: ako eliminiramo iz biblijskoga pripovijedanja o stvorenju čovjeka sve antromorfizme, moramo reći, da je Bog htio, da tijelo prvoga čovjeka bude načinjeno bilo posredno ili neposredno iz tvari (materije), koja je već opstajala na zemlji i koja kemički sadržaje u sebi sve materijalne elemente čovječjega tijela. A i to stoji, da bi se nauka, koja uči, da se je tijelo prvoga čovjeka razvilo, mogla prihvatiti, jer se ne protivi niti katol. dogmi niti opisu stvorenja prvoga čovjeka u gen. I—III, samo bi ta nauka, koja uči, da je tijelo čovječje nastalo evolucijom, morala biti ponajprije strogo znanstveno utvrgjena. Ali to do danas nije polučeno, kako sami prirodoznanci (n. pr. Reinke, Wasmann kažu, da se o podrijetlu čovjeka ništa ne zna[3]) priznavaju. Odluka bibl. komisije, koja općenito zvuči, ne bi bila, kako sudim, s tom hipotezom, ako bi se znanstveno dokazala, u protuslovlju.

Iz biblijskoga pripovijedanja o stvorenju prve žene možemo zaključivati, da je Bog htio tijelo prve žene načiniti od materije već fiziološki organizirane, koja je uzeta od tijela prvoga čovjeka. Bog je istina, mogao udahnuti dušu u dva tijela, koja su se razvila, te se već tako usavršila, da su bila sposobna da prime dušu i tako od njih načiniti dva čovječja tijela. Ali to je tek hipoteza i time, što se prva žena u genezi nazivlje družicom prvoga čovjeka, nužno bi bilo, da su ta dva tijela u isto vrijeme svršila svoj razvoj i bila prikladna, da im Bog udahne ljudsku dušu. To opet ne bi moglo biti samo od sebe već traži svemoguću inteligencu, koja to može tako urediti. No

[1] Hetzenauer sp. dj. str. 524—528; dr. F. Barac: Katolička dogmatika 1909. str. 206 - 211.

[2] Revue prat. d' apol. tome X. 1910. str. 9.

[3] Peters: Glauben und Wissen str. 59. (1907.) cit. kod Hetzenauera sp. dj. str. 525.

ako je tako, zar nije onda mnogo jednostavnije i časnije za čovjeka, da mu je Bog tijelo neposredno stvorio? Taj nam zaključak sugerira sama biblija. Stoga i bibl. komisija imade dobrih razloga, kad naginje na to, da se je stvorenje prvoga čovjeka kao i prve žene dogodilo pod neposrednim utjecajem božjim.[1]

Svršimo ovaj odsjek sa Méchineauom[2]. On navodi, da je vrlo delikatno staviti u dvojbu realnost objektivnu i historijsku tolikih činjenica, koje su temelj dogmâ naše vjere.

Nekoja pravila za interpretaciju geneze I—III.

Biblijska nam komisija od četvrte do uključivo osme točke svoje odredbe daje kao neka pravila, koja možemo primjenjivati kod interpretacije geneze I—III.

1. U 7. točki svoje odredbe kaže bibl. komisija: Jer inspirirani autor, pišući prvo poglavlje geneze, nije imao nakane da znanstveno naučava, u čem sastoji bitna konstitucija osjetnih stvari niti da opiše potpunoma red stvaranja, nego mu je bila više zadaća, da svom narodu pruži pučki prikaz (notitia popularis) o stvorenju, prilagogjen njihovom shvatanju, koji je odgovarao tadanjem običnom pučkom pripovijedanju, to se u tom opisu nema redovito i uvijek tražiti znanstveni način govora.

Prema tome nazivlje bibl. komisija Mojsijinu kozmogoniju pučkim prikazom ili pučkim pripovijedanjem, stoga se imademo interpretirajući genezu na to obazirati te ne tražiti ono, što po naravi samog pripovijedanja u genezi nema.

Time, što je bibl. komisija nazvala Mojsijinu kozmogoniju pučkim prikazom, ne gubi se historijski njen karakter, premda nosi na sebi kao pučko pripovijedanje neka obilježja, jer je bibl. komisija u 2. točki svoje odredbe naglasila historičnost geneze. Zato moramo sada zaključivati, da je geneza i historija, ali da i ujedno nosi na sebi obilježje pučkog prikaza ili pučkog pripovijedanja o stvorenju svijeta.

A obilježja su pučkog pripovijedanja ova:

a) Pučko pripovijedanje često ne gleda na kronološki poredak dogagjaja, nego prikazuje dogagjaje u takovim slikama, koje mogu snažno djelovati na pučku fantaziju — time se dakako na samoj istinitosti dogagjaja ništa ne gubi.

[1] Usporedi: Lesêtre u Revue prat. d' apolog. tome X. 1910. str. 9.
[2] Méchineau sp. dj. str. 145.

b) Pučko se pripovijedanje ponajviše obazire na historijske činjenice, koje su od osobitoga zamašaja i koje se osobito ističu, dok se toliko ne osvrće na potankosti kod opisa takovoga dogagjaja ili ih dapače i zanemaruje i to s razloga, što su često preteške za pučko shvatanje.

c) Pučko pripovijedanje dramatizuje dogagjaje, što ih pripovijeda, oživljuje predmete, iznosi činjenice u dialogu, skraćuje vrijeme, zbližuje najudaljenije učinke svojim prvotnim uzrocima i t. d.[1]

Dosljedno moramo ta obilježja pučkog historijskog pripovijedanja aplikovati i na genezu I, jer je gen. I takogjer takova vrsta pripovijedanja.

Time nas je bibl. komisija upozorila, da u interpretaciji geneze I ne tražimo pozitivnoga konkordizma s prirodnim znanostima, koji sastoji u tom, da pokaže potpuno sudaranje rezultata prirodnih znanosti s pojedinim navodima gen. I (time dakako nije rečeno, da u pojedinim slučajevima ne smijemo takav konkordizam i pokazati) i to zato, što je metoda geneze i prirod. znanosti sasma različna a i red je drugi — kod jednoga pučka pripovijedanja o stvorenju svijeta, a kod drugog znanstveni rezultati istraživanja postanka svijeta i života. Dostatan je negativni konkordizam, koji pokazuje, da izmegju gen. I, koja je pučki prikaz stvorenja i prir. znanosti, nema očitoga protuslovlja.[2]

2. Poznato je, da se u sv. pismu kao i u profanim djelima rabi literarni smisao sad u pravom, a sad u prenesenom, metaforičkom značenju. Tako se za dušu upotrebljava izraz dah, Krist sam kaže, da je on jaganjac, loza i t. d. Ti se izrazi svakako ne imadu uzimati u pravom, nego u prenesenom značenju. Tako imade i u genezi I—III mnogo metafora, stoga i bibl. komisija u 5. točki svoje odredbe kaže, da se pojedine riječi i fraze u tim poglavljima ne moraju uzeti uvijek u strogom značenju riječi, nego tamo, gdje je to potrebno, možemo ih uzeti u prenesenom, metaforičkom značenju. Kada možemo takove izraze rabiti u metaforičkom značenju? To se vidi iz samoga dotičnoga spisa, konteksta i t. d., a često se i sam razum protivi da dotično mjesto ili riječ uzmemo u doslovnom smislu.[3]

[1] Usp. Guibert sp. mj. str. 273—274.

[2] Usp. Pohle: Lehrbuch der Dogmatik I. sv. str. 400—408. Paderborn, F. Schöningh, 1902.

[3] Usp. Méchineau sp. dj. str. 124.—127.

3. Isto tako imade u gen. I—III mnogo antropomorfizma n. pr. nasadi Gospodin Bog vrt u Edenu na istoku; Gospod uze Adamu jedno rebro; počinu Bog u sedmi dan i t. d. Tu se govori o Bogu kao da imade tijelo, ruke, da radi i stvara kao što mi stvaramo. A razlog je tomu taj, što nadahnuti pisac geneze, da je govorio apstraktno, filozofski, niti bi ga bio tko pravo razumio niti upamtio, što je čuo. No Mojsije je imao religijoznu svrhu kod tih opisa, stoga je morao govoriti jezikom, kojim ga je narod mogao razumjeti, zato je i rabio antropomorfizme. Stoga i bibl. komisija u istoj točki svoje odredbe kaže, da možemo tumačiti, gdje je to razborito i nužno, pojedine riječi i izraze u gen. I—III antropomorfistički.[1]

4. U gen. I—III imade takovih stvari, kojima značenje jošte nije definitivno riješeno n. pr. duh božji, koji je lebdio — jeli to svemogućnost božja ili jednostavno vjetar? načinimo čovjeka — da li se tu misli na više osoba (Trojstvo) ili se može jednostavnije rastumačiti? slika božja — mora li se ona tražiti samo u duši ili u tijelu i u duši? Zatim gdje je bio raj zemaljski; što se razumijeva onim „drvetom života" i „drvetom znanja dobra i zla"? i t. d. Te i slične stvari tumačili su crkv. Oci i naučitelji raznoliko, te nam u tom nijesu ostavili ništa stalno. Sad se pita: da li takova mjesta u gen. I—III može svaki slobodno tumačiti i da li se takav njegov nazor može slijediti? Bibl. komisija u 4. točki svoje odredbe kaže, da možemo takova mjesta slobodno tumačiti i tumačenja drugih slijediti, ali da se moramo obazirati na to, da stvar bude racijonalno dokazana, te na sud Crkve o njima i na analogiju vjere t. j. moramo gledati da naša izvagjanja i konsekvencije uvijek budu u suglasju s istinama vjerskima.[2]

5. Crkveni su Oci uz literarno i historijsko značenje činjenica u gen. I—III navedenih upotrebljavali i značenje alegorijsko i proročko. Stoga je bibl. komisija u 6. točki svoje odredbe odobrila, da se može na odregjenim mjestima gen. I—III uz historijsko značenje rabiti i alegorijska i proročka interpretacija. Svakako se ne smije tako tumačiti, da bi se time izopačio pravi njihov smisao, pa nam ona i savjetuje, da se kod toga držimo primjera sv. Otaca i Crkve[3],

[1] Usp. Méchineau sp. dj. str. 111—112.
[2] Revue prat. d' apol. tome X. 1910. str. 110—111.
[3] Opširnije vidi Méchineau sp. dj. str. 127—136.

6. U osmoj točki svoje odluke kaže bibl. komisija, da o značenju riječi yôm (dan), koja se spomimje u 1. pogl. geneze, mogu egzegete slobodno raspravljati. Bibl. komisija napominje samo dvojako značenje dana i veli, da se jedno i drugo može držati. Jedno je značenje dana u pravom smislu običnoga dana od 24 sata, a drugo u prenesenom smislu i znači dugi period vremena.

Bibl. komisija dakle nije osudila onu teoriju, koja drži, da je Bog stvorio svijet u 6 običnih dana, jer kaže, da o značenju dana u gen. I mogu egzegete slobodno raspravljati. Pa ipak moramo reći, da je ta teorija „definitivno i za uvijek propala", jer je danas sigurno, da svijet nije stvoren u šest običnih dana, nego da je polagano bio izgragjen kroz dugi niz godina. Razlog tome, što bibl. komisija nije taj nazor osudila — ona ga tek tolerira — navagja Méchineau[1], kad veli, da se ta teorija ne protivi historičnosti gen. I—III, a glavna je svrha bila bibl. komisije da ustanovi njenu historičnost.

Makar je taj nazor dandanas posvema ostavljen, ipak možemo riječi yôm usčuvati njezino značenje naravnoga dana. Bog je Adamu objavio povjest stvorenja i to u šest vizija, kako proizlazi iz cijeloga tenora 1. poglavlja geneze.[2] U gen. I spominje se onih šest dana, u kojima je Adam gledao stvorenje svijeta u vizijama, a tim šest danima odgovaraju „a parte rei" duge epohe, u kojima je Bog, da tako kažem, radio na izgradnji svijeta. „Ako prihvatimo to tumačenje, kaže Méchineau,[3] koje niti se protivi historičnosti činjenica niti periodizmu, a ni u sebi nije protuslovno, to riječ dan u gen. I pridržava svoje obično značenje".

Drugo je značenje, što ga bibl. komisija spominje, tako zvani periodizam. Danas svi kat. egzegete (osim onih, koji gen. I—III ne priznavaju historičnosti) u suglasju s prirodoznancima drže, da se je svijet razvio u dugim periodima vremena i prema tomu, da šest Mojsijinih dana odgovara u realnosti ne šest dana od dvadeset i četiri sata nego dugi periodi, kako ih traži geologija.

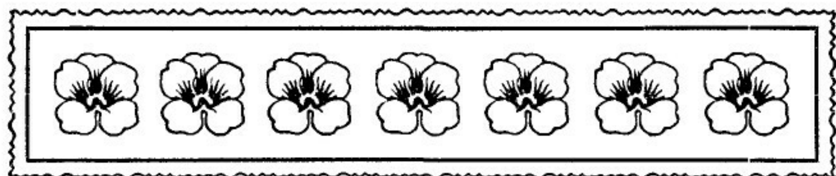
* * *

[1] Méchineau sp. dj. str. 151.
[2] Usp. Méchineau sp. dj. str. 97—100.
[3] Méchineau sp. dj. str. 152.

Biblijska je komisija u toj svojoj najnovijoj odredbi postavila tezu, da je gen. I—III historija i doprinijela za to dokaze. Sada je zadaća egzegeta, da te dokaze upotpune i čim više utvrde, kako bi bili to spremniji pobijajući poteškoće, što ih iznašaju protivnici. Biblijska je komisija dala egzegetama mnogo slobode u interpretaciji gen. I—III, kako to proizlazi iz dosadanjeg razlaganja, naznačivši im samo tradicijonalni put, kojim neka idu.

Završimo sa željom, e bi sve katol. egzegete u njihovim učenim istraživanjima prvih triju poglavlja geneze vodile razborite odluke i pravila komisije „de re biblica".





Najmodernija filozofija hoće da udari oslone etici kod naroda i vlasti u državi, a postavlja takove principe, koji ruše oboje.[1]

Ne ima tomu dugo, dopala mi je ruku jedna knjiga, što ju pretprošle godine izdala „Matica Hrvatska." Na nekomu sam mjestu opazio, gdje se piše, da su u današnje vrijeme pozitivne znanosti zamijenile filozofične, da su se kemija, fizika, bijologija, astronomija, historija postavile na katedru detronizovane metafizike; učenjacima, koji se tim bave, daje se prvo mjesto, dok za one, koji se filozofijom bave, nitko niti haje, niti ih razumije: jer takove stvari ne imadu praktične vrijednosti.

Te riječi mogle bi se i inače shvatiti, pa im ne bi bilo možda prigovora; ali ako im se dade gramatičko značenje, koje uza se vuku, i koje odmah izbija i u pameti se čitatelja budi, ne može ih čovjek misaon pustiti.

Čovjek misaon ostat će ipak pri svojoj, pa će reći, kao što je Galilej kazao: „eppur si muove"; „to ipak istina nije."

Da filozofija ne ima praktične vrijednosti?

Kad bi praktična vrijednost bila sva u tomu, znati n. pr. sve što nam kemija pruža, kako ćemo umjetno obragjivati polja i livade, kako ćemo brati s manje truda ukusnije i obilnije plodove, kako ćemo utoviti marvu, koja će nam iz polja doći u klaonicu, a iz klaonice u kuhinju, gdje će i tu zauzeti svoje mjesto kulinarna kemija, pa iz kuhinje ukusno pripravljena na stol... kad bi — velim — sva vrijednost praktična ljudskom životu u tomu bila i samo u tomu bila, kako će svoj život podržavati i lagodno podržavati; rekao bih i ja, da takovi imadu pravo. — Ali sva praktična vrijednost u tomu nije.

[1] Ovo je konferencija, što ju je O. U. Talija držao u bogoslovnom sjemeništu u Zadru mjeseca ožujka prošle godine.

Znam, da je pitanje o trbuhu veliko pitanje, interesantno pitanje, ali nije ni sámo, niti glavno.

Kad sretnete našega seljaka, gdje pred sobom goni svoju natovarenu životinju, zaustavite se malko, motrite dobro obadvoje, pa pitajte sami sebe: jesu li ta dva stvora ravna jedan drugomu ... kakva pitanja mogu obadvojicu zanimati? — Životinju, koja naprijed stupa, mogu zanimati samo dva pitanja, a ta su: pitanje trbuha i pitanje seksualno; biva: kako će podržavati individuum, a i kako će podržavati svoju vrst — dva pitanja, koja joj se očituju u njezinim nagonima. — Ali zar onaj drugi stvor mogu interesovati samo ta dva pitanja, ili zar nema nekih drugih pitanja, koja od njega očekuju odgovor, traže riješenje?

Gospodo! Dakle da samo pozitivne znanosti — prirodoslovne — imadu praktičan interes?

Čujte me! Kad bi se svaki bavio samo pitanjima prirodnih znanosti i u oštro zasječenim njihovim granicama tim pitanjima zadovoljio, cijelo bi ljudsko društvo sličilo širokomu tihu moru, kojega površinu tihi morski lahor milo cjeliva. Ali ljudsko društvo takovo nije: to vam je uzburkano more, koje ključa, o obalu se odbija, buči, pjeni ... Sijaset ideja, pitanja, odgovora, koji se febrilno pojavljuju, suzbijaju, potiskuju, što mi danomice naokolo sebe čujemo: eto, to vam je more što ključa. — Rekao sam, kad bi se ljudi obavili i zanimali i interesovali samo pojavama u naravi, a ne bi tražili da odgovore i odgonenu neka druga pitanja, koja su izvan granicâ prirode, komešanja idejâ i one napetosti u držanju pozicije i oštrih, nepomirljivih sukoba ne bi bilo, kakvih zbilja ima. Dok naravoslovac sjedi u svomu laboratoriju, pa sitnozorom ispituje, gleda protoplasmu jedne celule, ispod njegova sitnozora ne će mu se pojaviti napisano pitanje: kako je postala ona protoplasma — je li imala jedan uzrok — je li bila bez uzroka — za što n. pr. mora da čovjek održi zadatu riječ — za što da se pokorava etičkomu zakonu — čemu je i odakle država — što je ona pojava, što se opaža u cijelomu ljudstvu, koju zovemo religija ... Ta pitanja i stotinu drugih ovim sličnih ne će za cijelo naći ispod sitnozora, kao što ih ne će naći, ako ih traži pomoću Roentgenovih zraka, niti će ih otkriti teleskopom Lickove zvjezdarne u Kaliforniji, i ako je dugačak 17 metara. On će mirno tu sjediti, kao što je mirno stajao u kabinetu Arhimed zabavljen svojim „circulima“, i to tako mirno, da nije osjetio niti razumio, što će onaj

oružani rimski vojnik, koji mu je prodro u sobu, da ga posiječe, već mu je miroljubivo kazao „noli turbare circulos meos.“

Da, imade pitanja, kojima se odgovor ne nalazi „inter circulos Archimedis“; al ipak se takova pitanja nameću ljudskomu duhu, pitanja, koja ga ozlovoljuju, ako ne dobije nikakova odgovora, pitanja, koja ga uzbunjuju, ako primi dvojben, nesiguran odgovor. A to su pitanja, koja daju orijentaciju čovjeku, kao čovjeku (umnomu biću), kao članu društva (čovjeku socijalnomu), kao biću koje ovisi o jednomu prvomu uzroku (čovjeku religijoznom).

* * *

Najmodernija filozofija hoće da postavi oslon etici, oslon socijologiji, oslon religiji. Ona ga postavlja, ona hoće da ga utvrdi, ali koja korist... ona ga sama potkopava, pa cijela zgrada valja da se nužno sruši. Drugim riječima, ona nam prama oštro izvedenim zaglavcima iz njenih principa mora da rodi etičke libertince ili bolje moralne nihiliste, socijalne anarhiste, religijozne asebiste.

Ne mislim time ni najmanje inkriminirati modernu filozofiju, kao da ona navlaš to hoće, da na to ravno smjera. — Ne, nipošto. Zna i ona cijeniti etičku krasotu, vidi, da čovjeku bez etike i društva život gine i uništuje se, bez religije težnje ljudskoga duha venu. Zato se i sili, kako bi održala, osigurala ojačala to u narodima, jer predstavljači te najmodernije filozofije nijesu petrolijeri niti moralni nihilisti. Imadu zacijelo dobre svoje namjere. Al zar da sama dobra namjera može pomoći?

Da vam samo jedan primjer iznesem. Paulsen, do nedavno profesor na Berlinskoj univerzi, a sada već pokojni, vogja — ili jedan izmegju glavnih vogja duševne kulture u Njemačkoj, tužio se je u nekoj berlinskoj reviji, da se nemoral, kojega je dakako i prije bilo, u sadanjem vremenu sve više megju njemačkim narodom širi, ali što je karakteristično, kao da ga se sada hoće znanstveno zaštititi. Uzrok tomu vidi Paulsen u nikakovoj filozofskoj naobrazbi na medicinskom i juridičnom fakultetu; pozivlje mjerodavne faktore, da se zauzmu žilavo za tu stvar, jer bez morala narodima je gotova smrt, gotov rasap i njemačkomu narodu.

Tako Paulsen, jedan izmegju prvih mislilaca i privlačivih pisaca njemačkih.

Namjera dobra, svrha pisanju zbilja sveta.

Ali je li to dosta, da se etika osigura u narodima?

Kant — njega ovdje ne ubrajam u najmoderniju filozofiju — za cijelo je visoko cijenio etiku; jer, kad je uvidio, da je on svojom „Kritik der reinen Vernunft“ lagumao oslon etici, pa nužno i socijalnom redu, kategorično je izjavio: valja dopustiti — ne smije biti sumnje — opstanak Boga, neumrlost ljudskog duha, i njegovu slobodu — to valja pretpostaviti kao postulate. — I ovdje je dakako dobra namjera bila, ali koja odatle korist, kad iz principa, koje postavlja Kant, logično ne teče ni opstanak Boga, ni neumrlost duha niti ljudska sloboda, ta tri glavna uvjeta — prama mišljenju i samoga Kanta — nužna za održanje etike i socijalnog reda? — Tako vam je s Paulsenom i drugim vogjima duševne kulture i moderne filozofije.

Pošto je čista etika uvjet procvatu narodâ u ovoj poli života, a po kršćanskoj filozofiji i postignuću konačne svrhe u drugoj poli ljudskoga života, misaon čovjek, koji želi pravo dobro i sebi i narodima, valja da joj posveti osobitu pažnju.

Ne pristajem uz Schopenhauera, ovdje činim malu digresiju, koji u 4 k. svoga glavnog djela poriče praktičnu vrijednost etici, ili drugim riječima, poriče korist raspravljanja o etičkim pitanjima, jer se krjepost, govori on, ne dade učiti, to je posao ljudske volje, kao što naukom ne možeš stvoriti genija, tako ni etikom poštena i krjeposna čovjeka.

Ne pristajem niti mogu pristati uz Schopenhauera, a razlog je tomu, što se ljudskom voljom dade motati, i ona se dade prignuti tamo ili amo prama jačim ili slabijim motivima, koji ju k sebi privlače.

Jest, istinita je riječ: velle non adiscitur; istina je, da poznavati etiku i prama etici upriličiti svoj život nijesu to iste stvari, niti su to dva pojma, koja se pokrivaju: to ne poričem, jer bi tada profesori moralke morali biti najkrjeposniji ljudi, a Seneka — prama onim divnim stvarima što ih je napisao o etici — ća krjeposniji nego li je bio njegov savremenik Trakseja, al mi povjest to poriče.

Za to se ne pita. Pita se, da li spoznaja utječe na ljudsku volju, da li se dade ova prigibati od jačih i slabijih motiva, da li može biti posve indiferentna prama nekomu dobru, koje ona smatra, da je njoj dobro. — Evo to se pita. A na to pitanje oštra analiza našega duha odgovorit će nam, da ljudska volja

nije opasana jakim gvozdenim obručom, već da se može tamo, amo kolebati, i da se priklanja onoj strani, odakle je jača privlačljiva sila poteže.

Eno vam, pogledajte maleno dijete, pružite mu u jednoj ruci jabuku a u drugoj dragulj, recite mu: biraj od ovo dvoje jedno: Ono pruža svoju ruku na jabuku, a ostavlja dragulj. — Zar jedna jabuka vrijedi više od dragulja? — Pružite odraslu čovjeku jabuku i dragulj. On vam ostavlja jabuku, a prihvaća se dragulja. Pružite bilo odraslu, bilo djetetu dvije stvari njima posve nepoznate, ponudite, da jednu biraju. Oni u tomu slučaju ostaju neodlučni. Ne znadu, na koju stranu da pribjegnu.

Što nam kaže ta pojava? Za što se dijete laća jabuke, a ostavlja dragulj, za što uman čovjek bira dragulj, a ostavlja jabuku, za što se čovjek pred dvjema nepoznatim stvarima ne zna odlučiti?

Odgovor jest: jer dijete ne pozna vrijednost dragulja i krivo sudi, da jabuka vrijedi više od dragulja. Razuman čovjek bira dragulj, jer pozna vrijednost dragulja, zna, da draguljem može nabaviti više od jedne jabuke, i još štogod drugo. Čovjek je pred dvije stvari nepoznate neodlučan, jer ne vidi motiva, koji bi ga tamo ili amo privukao.

Raspravljanje o etici otkriva u svom svijetlu vrijednost motiva etičkih, tim odlučuje volju na ovu ili na onu stranu, tim utječe na volju... eto tu je njezina važnost.

Može dakako volja pod pritiskom jake strasti i zatvoriti — da ovako kažem — svoje oči, da ne vidi istinu, ali to uvijek ne biva. Izvor mnogim zabludama u mnogo slučajeva ima svoj početak u razumu, iz kojega ključa. Pretpostave se neke krive premise, ogrle se neki krivi principi, pa se silazi na zaglavke najapsurdnije, najfatalnije, uz njih se prianja, kao što prianja gvožgje uz magnet; a uza to su ti ljudi sigurni, da je to sve jasno, kao što je jasna matematička formula $2 + 2 = 4$, a bude sve inače. Tako je Schopenhauer ogrlio svoj princip, da je naime ljudska volja već u prvom svom embrionu determinirana na jedno — i tu determinaciju pridržaje ona kroz čitav svoj život, dosljedno ona da radi, što mora da radi, a na nju ne mogu utjecati nikakovi motivi. Odatle su — mislim — neki moderni kriminalisti crpali: zločinci se ragjaju, a ne postaju.

Da je ljudska volja determinirana?

Tad ne bi više vrijedio ni odgoj, ni opomene, ni kazni, ni nagrade, ni govornička vještina, ni retorika... ali da sve to vrijedi dajbudi u nekoj mjeri, to znadu najbolje i romanopisci i pjesnici, pisci, govornici, naročito pak politički agitatori, koji zalaze u narod, da ga privuku na svoju stranu; to znade, pa i faktom dokazuje današnja žurnalistika. Žurnalistika, ta jaka poluga — jača ća od Arhimedove — u pokretu misli, želja, tendencija i akcija, ona zna dobro, da ta determinacija ljudske volje za nju ne vrijedi ništa, jer ona i potiskuje s pozicija svoga protivnika, stvara sebi ambijenat, organizuje akcije, steže pamet, sputava srce. To sve nam kaže, koliko vrijedi taj determinizam volje, i kaže: može li, ne može li vrijediti raspravljanje o etičnim pitanjima, i koliko je istinita ona Schopenhauerova „velle non adiscitur."

Ja znadem, da unatoč svemu raspravljanju i bistrenju pojmova bit će etičkih libertinaca pa i etičkih nihilista praktičnih. Ali to ne smeta ništa. Imade onih, koji se podavaju prekomjernom užitku alkohola i opiuma, premda im liječnička dijatetika kaže ubitačne posljedice zloporabe alkohola. Pa zar bi bilo bolje za zdravlje u opće, da ne bude liječničke znanosti?

Mnogim etičkim prekršajima ima se tražiti izvor u umu ljudskomu, koji zaveden stranputice, daje pravac volji, a ona razvija svoju aktivnost tim pravcem.

To je moje mišljenje, koje sam stekao iskustvom i razmišljanjem.

Teolozi moralisti govore u traktatu „de conscientia" o „conscientia erronea." Dobar dio ludosti, što se izreče i nemoralnih djela, što se počini — ako se izuzmu prekršaji ljudske slabosti — imadu se pripisati „conscientiae erroneae." Da li je ta conscientia, kako govore bogoslovi, „invincibiliter erronea ili „vincibiliter erronea", to puštam s vida.

Povjest nam priča o nekim zvijerima divljim u ljudskoj koži, kakva je bio zvijer Robespier u francuskoj revoluciji, kakav je bio Torquemado u španjolskoj inquiziciji. Da li su sve te zvijeri bile samo ljudske umne zvijeri u ljudskoj koži, ili su to bile nerazumne divlje zvijeri obavite samo ljudskom kožom? Drugim riječima: da li je te zvijeri stvorila njihova „conscientia erronea" ili njihovo pogano srce? Pitanje, na koje bih ja odgovorio, da ih je u mnogim slučajevima stvorila „conscientia erronea."

Za to ne stoji, što je izrekao Schopenhauer: „krjepost se ne dade naučiti."

Ja sam se malo odulje zadržao sa Schopenhauerom, malo se udaljio od svoga glavnoga predmeta. Evo sada se s njim raskršćavam i vraćam se na svoj predmet.

Gospodo! Najmodernija filozofija bavi se etikom, kao što se je njom bavila i starija. Priznaje joj važnost ne manje, nego joj je i starija priznavala. Hoće da joj nagje oslon, i to jaki oslon, ne inače nego joj je i starija tražila i gledala da joj ga utvrdi. Razlika je u tomu, što starija postavlja jedan, novija drugi oslon.

Ali da izbjegnem ekvivokacijama, valja da kažem, što ja mislim imenom „najmodernija" filozofija. — Mislim na onu struju ideja, koja etici nalazi i hoće da nagje motive u samoj ljudskoj naravi: čovjek i priroda, kemični i fizični zakoni u neorganskim bićima, kemični i instinktivni zakoni u živim i osjetljivim bićima, kemični, fizični, instinktivni i etički zakoni u čovjeku. — U tim pojavama valja tražiti zadnji razlog svemu: tako i etičkomu zakonu: izvan ovih pojava i sila ne ima drugo i tko bi tražio dalje izvan njih, ne će niti može šta naći.

Mislim na one dvije struje, koje se dosta megjusobno približuju i poznate su pod imenom socijaleudemonista i kulturnonaprednjaka.

Prva od ovih odgovara na pitanje: „što je etičko dobro", to je, što u najvećoj mjeri promiče sveopće socijalno dobro — a druga odgovara: etika je, što promiče inokupni napredak, kulturu.

Zovem te struje najmodernijima, ne za to, što su se u zadnje vrijeme pojavile; one su se već u prošlim vremenima vijugale u bujici ideja, što su ključale sad iz jednoga, sad iz drugoga vrela, pa poplavljale sad šire sad uže zemljište. Zovem ih tako zato, jer su ove ideje prevlast neku dobile nad drugim idejama, i na katedrama univerzitetskim i u spisima, koji se više čitaju.

Ove su dvije struje personificirane u dvojici modernih filozofa, koji već u tom pravcu rade — ima skoro pedeset godina, i stekli su jak ugled pred mnogim profesorima, koji govore s katedre, pred pedagozima, koji odgajaju mladež, pred mladosti, koja se akademski naobrazuje i koja njihova djela rado čita. — A to su vam Paulsen i Wundt: prvi do ne davno u Berlinu profesor a sada već pokojni, drugi u Monakovu profesor.

Da započnem s Paulsenom. Da se čovjek odluči tamo ili amo, da se toga ili ovoga kraja lati, valja da ima neku pobudu, neki motiv. Motiv je ona teža, koja pada na zdjelicu tezulju ljudske volje, pa čini, da ova ili ona strana tezulje pritegne. — Ne bude li motivâ, tezulja ostaje u ravnotežju, volja ljudska je neodlučna. — Ta teža, koja pada na tezulju ljudske volje jest i valja da bude neko dobro — bilo realno, bilo prividno, to ne smeta, valja da se bar smatra nekim dobrom. — Ovo su i stari filozofi dobro znali, jer im je oštra analiza ljudskih težnja to bistro pokazala, kao što je pokazala i svegjer pokazuje i modernoj i najmodernijoj filozofiji.

Za to su kao oslon svoje etike tražili, što je čovjeku „summum bonum", vrhovno dobro. — I zbilja, kad bi se upoznalo, što je čovjeku „summum bonum", tim bi bio udaren oslon etici, ukrijepljeni bi bili motivi etike, odgovoreno bi bilo na pitanje: za što da se čovjek pokorava etičkomu zakonu. Čovjek bi, da udovolji jakoj svojoj tendenciji dobra, sve svoje težnje tomu potčinio, sve svoje djelovanje tamo upravio, a to bi djelovanje bilo zbilja i moralo bi da bude dobro — etičko dobro, a postignuće toga vrhovnoga dobra morala bi da bude njegova čestitost, njegovih težnja svrha.

I najmodernija etika ispitava, što je čovjeku „summum bonum."

Ispitava i hoće da ga ujamči. No gdje ga ona nalazi? Paulsen ga nalazi u „razvijanju svih duševnih svojstava", koje vode čovjeka k savršenomu ljudskomu životu... „Leben, das zur vollen Entfaltung und Betätigung aller menschlichen Anlagen und Kräfte führt, zumeist der höchsten der geistig-sittlichen Kräfte der vernünftigen Persönlicheit."[1]

Što je za Wundt-a čovjeku „summum bonum?"

Realizovanje jedne sveopće zajedničke volje ljudstva, što će biti temeljem sve višega razvitka duševnih svojstava, koji će proizvagjati duševna dobra (kulturu). „Der letzte Zweck besteht in der Herstellung einer allgemeinen Willensgemeinschaft der Menschheit, als der Grundlage für die möglichst grösste Entfaltung der Geisteskräfte zur Hervorbringung geistiger Güter."[2]

[1] Die Kultur der Gegenwart. Ethik. Berlin und Leipzig. 1908. s. 284. „System der Ethik." B. I. s. 270. VII. Auflage. Stuttgart und Berlin. 1906.

[2] System der Philosophie. II. B. s. 232. Leipzig. 1907.).

Najmodernijoj je dakle etici „vrhovno dobro“ ovdje u ovomu životu; tu valja da ga čovjek traži, tu valja da ga nagje. Razlika je samo izmegju Paulsena i Wundta (eudemonistične i socijalkulturne struje) u tomu, što po Paulsenu razvijanje svojstava (Anlage) naročito viših duševno-etičkih umne personalnosti vodi k dobru cijeloga ljudstva; dosljedno čovjek, koji upriliči svoje življenje i sebi i drugomu na dobro, bit će etički dobar, u protivnom smislu etički zao. Dočim se Wundtovo realizovanje sveopće volje ljudstva, u komu pojedinac sudjeluje kao čest, očituje u promicanju umijeća, znanja, kulture u opće. Ovdje se Wundtu očituje etički ideal, koji stoji u naprednom etičkom savršenstvu ljudstva i koji je najzadnja svrha ljudske moralnosti.

Ja sam ovdje, koliko sam mogao, lapidarno izrekao, što su ti mislioci na dugo u svojim djelima govorili. Premda im je u mnogo slučajeva teško pravu misao dokučiti, jer više puta kao da sebi protuslove, a to je — mislim — nužna posljedica njihove neodlučnosti u tom tamnom pitanju. Mislim ipak, da sam ih shvatio i vjerno im misao orisao.

* * *

Ovdje mi nije zadaća dokazivati direktno, da — ako imade za čovjeka kakovo vrhovno dobro — da ta vrhovna njegova dobra ona gore nabrojena biti ne mogu, jer bi možda u dugo išao i prekoračio uske granice jedne konferencije. Kazat ću, da onakovim oslonima etici nestaje čovjeku motiva da etično živi, dosljedno da on pred etičnim zakonom valja da ostane indiferentan.

U etici — ako se hoće da krepka bude — valja da bude motivirano ono: „m o r a š“. „Moraš zadanu riječ održati“, „moraš istinu kazati“, „moraš tugju robu poštivati.“ Ova riječ „m o r a š“ kaže neku silu. — Ali kakova je to sila? U naravi, ako je pomnjivo ispitamo, naći ćemo tri vrsti sila: da, samo tri vrsti i ne više. Ako vam ja pokažem matematičku formulu: $2 + 2 = 4$, reći ćete, da dva zbrojeno s dva, mora da bude jednako 4; ako vi znate, što je polumjer jednoga kruga i što je krug, kazat ćete mi, da svi polumjeri jednoga kruga m o r a j u da budu jednaki. Ako vam kažem, da jedno tijelo teže od zraka visi bez oslona u zraku, vi ćete mi reći, da m o r a da pade na zemlju. Tako ćete mi kazati, da „č o v j e k m o r a d a i s t i n u k a ž e“, „d a u p o g o d b a m a m o r a d a o d r ž i z a d a t u r i j e č itd. . . . Zaustavite se,

pa pitajte: odakle ona snaga riječi „m o r a š“, i je li jednaka u svim gore nabrojenim „moraš?“ $2+2=4$, teško tijelo bez oslona „m o r a“ da pade na zemlju, čovjek mora da održi riječ. Te sve riječi kažu neku „silu“, ali u svim tim slučajima nije ta sila jednake vrsti. U prvom slučaju sila se temelji na relacijama misli i kaže nam ne samo, da tako mora da bude, već da inače ne može da bude; u drugomu slučaju oslanja se na fizičnim zakonima, i kaže nam, da tako mora da bude, ali se ne vidi jasno, da drukčije ne bi moglo biti. Prva je sila metafizična, druga je fizična. Ali imade i treća, to je moralna sila. „T i m o r a š i s t i n u g o v o r i t i.“ Odakle u tom slučaju „m o r a š“ prima svoju silu? Ako ne bude te sile, koja volju ljudsku može odlučiti, etika gubi svoju krepčinu, jer volja će ostati prama etici indiferentna, tim gubi etika svoj oslon, tim se etika ruši. Može se deklamovati, može se vikati, ali to sve ne će koristiti. A tu silu može samo poprimiti od nekih motiva. Ti motivi daju odgovor čovjeku na pitanje: „z a š t o d a j a n. pr. o d r ž i m z a d a n u r i j e č, z a š t o d a e t i č k i ž i v i m?“ Da, motivi će odlučiti volju, ne dakako željeznom silom, jer je slobodna, dosljedno može steći zasluga i nezasluga, pohvalu i prijekor.

Bez odgovora na pitanje: „z a š t o j a m o r a m e t i č k i ž i v j e t i“ i bez odgovora, koji ne uklapa u sebi moralnu silu, pravih motiva, koji mogu volju odlučiti, praveetike ne može biti.

I najmodernija filozofija to priznaje i hoće da udari temelj svojoj etici, hoće da odgovori na pitanje: „za što, da ja etički živim?“

Kako dakle odgovara?

Paulsen odgovara: Što je u životinji bezumnoj instinkt, to je u čovjeku etika. Kao što je u životinji bezumnoj instinkt usagjen za podržavanje naravi, tako je u čovjeku etika. Dužnost je i osjećaj dužnosti (Das Gefühl der Verbindlichkeit). — Etički je zakon zakon naravi, tu zasagjen od same naravi, ne od nekog bića izvan naravi, prama nekomu cilju, a taj je „Vollendung der Humanität“ — „Usavršivanje ljudstva.“ — Prama ovomu mogao bi se ovako formulirati odgovor: „Za što da ja etički živim?“ „Jer taj će zakon podržati moju narav.“

Što je po Wundtovoj etici „motiv?“

Za Wundta je u sadanjim vremenima motiv etici „etički životni ideal.“

[1] Paulsen: „System der Ethik“. Band I. s. 15.

Kroz susljedne faze ljudske evolucije pojavljali su se razni etički motivi. Najprvo vladao je motiv „vanjska sila"; kasnije „vanjska sila" ostala je samo za pozitivne zakone, a za etiku nadošao je motiv „javnog mnijenja." I ovaj je motiv podao mjesto opet drugomu, a taj je „imperativ slobode", na koji spada motiv „trajnog zadovoljstva", koje se u nama budi, da nijesmo šta „egoistična" počinili i "motiv etičkoga ideala."[1] Taj etički ideal označuje se tim, ako odgovara svrhama univerzalne ljudske volje, (den Zwecken des Gesammtwillens der Menschheit)... to je ideja, koja mora svakoga voditi... a ta se ideja očituje u svijesti pojedinca čovjeka kao „imperativum etičkoga ideala", u državi i društvu kao „duh povjesti", u religiji kao „Božja volja."

Prema ovomu Wundtov odgovor mogao bi se u kraće formulirati ovako: „Ti moraš etički živjeti i tim promicati sveopću volju ljudstva, a moraš za to, jer ti to nameće tvoj „imperativum etičkoga ideala", koji nosiš u sebi."

Ovo je motivacija najmodernije etike u najružičastijim crtama orisana.

Takovim motivacijama želi se da se održe narodi u granicama pristojnosti, poštenja, pravednosti, da se narodi zaštite od niskih živinskih nagona, egoističnih težnja, u kojim najmodernija filozofija vidi izvor, iz koga ključaju i duševni trzaji i fizične tjeskobe, pa svojom bujicom poplavljuju polje socijalno, političko, ekonomsko, religijozno itd.

Bit će dobra namjera, ali — kazao sam već prije — sama namjera ne pomaže.

* * *

Najmodernija filozofija svojom motivacijom ne može da očuva etiku onakovu, kakova je sada, i kakova valja da bude, jerbo težnje „egoistične" ne može nikako da sljubi s „altruističnim", bez čega nije moguće govoriti o etici.

Sve motivacije, koje su se iznijele, koje se iznose i koje se mogu iznijeti, ne mogu biti nego ili „egoistične" ili „altruistične." Egoistične zovem težnju na cijeloj liniji promicati privatno dobro; ili drugim riječima, na pitanje: za što da ja etično živim? egoistična je motivacija: jer to sobom vuče moje privatno dobro. — Altruističnu zovem težnju promicati na cijeloj liniji tugje

[1] Wundt: Die Kultur der Gegenwart. Ethik. s. 125.

[2] Ibid. st. 503 – 523.

dobro; ili drugim riječima: zašto da ja etički živim? Altruizam odgovara: „jer to nosi drugomu dobro."

Dobro neko i to samo dobro može odlučiti, da etički živim; ali osim privatnoga dobra i tugjega dobra, treće se ne može naći.

Za to i nalazimo, da svi etički sistemi motiviraju svoju etiku (budu druge forme dakako motivaciji, ali to je sve isto) ili egoizmom ili altruizmom. Taki su vam svi sistemi i najstariji i moderni i najmoderniji, osim filozofije, koju zovem „perennis." Ali ako se u etici dopusti, da zavlada egoistična motivacija, to ne može biti van na štetu „altruizma"; ako pak zavlada altruistična, ta opet valja da bude na štetu „egoizma." A tim postaje etika nemoguća. Ove dvije težnje stoje u obratnom snošaju: što se više jedna diže i jača, to druga valja nužno da pada i slabi. Novac je n. pr. za me jedno dobro; ako hoću da na cijeloj lineji toj težnji zadovoljim, valja da to radim na štetu drugoga. Ako bude taj drugi s istom motivacijom radio, eto ti mene s njim u sukob: a sukob je već nered; pa elidirao se sukob, ili se taj sukob svršio nadvladanjem jedne strane: to valja nužno da porodi jecanje, boli, nevolju, nezadovoljstvo. Ono, što prouzrokuje nered, pojačaje bol i nezadovoljstvo, pa smije li se zvati da je etika? — Etika znači onu znanost, koja kaže čovjeku, ne jamačno kako će se sukobiti, kako će biti nezadovoljan, već kako će biti čestit. Inače valja reći, da se o etici ne može više niti govoriti, da je nemoguća, ili da je taj etički zakon stvoren za višu čovječju nesreću.

Zaglavak je tako oštro logičan, da mu se nikako ne može izbjeći.

Ovo je raskrsnica, pred kojom se valja zaustaviti, pa se povuć natrag.

Znam, da ih imade, koji ne misle o uzmaku, bezbrižno naprijed stupaju, a to su nam etički nihilisti. — Karakteristično je, što ovi mogu pisati. Nesreća je samo njihova, što ih ljudstvo ne će slušati i što će možda čitati njihove intelektualne produkte, kao produkte bolesnih možgjana.

Egoistična etika — koja bi se imala bolje zvati nihilističnom, kulminira u dvjema ličnostima M. Stirneru i Fr. Nitzsche-u.

Ovdje samo kao malu digresiju iznosim neke misli Stirnerove, koje — i ako me malo svraćaju s moga pravca, mogu ipak dati pojam bezobzirnog pisanja, koje ne pozna nikakovih

granica. „Sve drugo — piše Stirner — stvari i ljudi moja su svojina, u koliko moja moć doseže... Dužnosti prama drugomu ja ne imam nikakovih, tim ne imam niti etike. Ja sam apsolutan. Gdje god mi se svijet na putu namjeri, ja ga jedem, da zasitim glad mojega egoizma. Ti si za mene ništa, kao moja hrana, kao što i ja tebi. Odnosi su izmegju nas samo oni potrebe i koristi. Mi jedan drugomu nijesmo ništa dužni. Što se čini, da ja tebi dugujem, to sam ja sebi više dužan. Ako ti pokažem prijazno svoje lice, da te razveselim, to mi je milo, a mojoj želji služi moja prijaznost.

Stvaratelj sam svoga prava; ja ne pripoznajem drugoga izvora pravu, osim sebe: niti Bog niti država, niti čovjek sa svojim vječitim čovječjim pravima. Što ja zovem, da je moje pravo, to je moć.. društvo je svojevoljno udruženje od mnogih **„ja“.** Taj „ja“ samo može postojati, dokle mene bude volja.“[1]

Ovakovo je pisanje egoistični paroksizam... drugo ništa.

Mogao bih navesti ovdje drugoga heroja egoistične etike, a taj bi bio Nitzshe, ali da svojom digresijom preveć ne udaljim vam pamet od glavnoga predmeta, odustajem. — Vraćam se na svoju stvar.

Pokazao sam, da egoističan moral dolazi u sukob s altruizmom, izazivlje bol, bûdi nezadovoljstvo. No ako pribjegnemo k „altruizmu“, hoće li biti što bolje?

Neki misle, da će bolje biti. Za to se u redove altruizma redaju i ubrajaju ponajbolji i sadašnji i stariji filozofi. „Promiči sveopće dobro“, eto, to ti je prvo, temeljno načelo etike.

Ova je dakako etika milija, humanitarna: ne odaje u sebi ono nešto odurno, što se opaža u „egoizmu“, te čovjeka od sebe odbija. — Jest humanitarna, jer blagoćom i svojom se krasotom preporučuje svakomu: ona izbjegava svaki sukob s drugim... ali ona dolazi u sukob sa samim čovjekom, dolazi u sukob sa svojim **„ja.“**

Rekao sam gore, da „egoizam“ i „altruizam“ stoje u obratnom odnošaju. Što sam gore rekao, to vrijedi i ovdje. Ako „egoizam“ izazivlje sukob s „altruizmom“, „altruizam“ izazivlje sukob s „egoizmom.“

Ja sam teško žedan, a pored mene je takogjer drugi žedan, na smrt žedan kao što i ja. Ja imam samo jednu čašu vode'

[1] Stirner (Schmidt Kaspar): „Der Einzige und sein Eigenthum“. 1845.

kojom mogu ugasiti žegju jednomu od nas dvojice. Altruizam mi nalaže: „daj tu čašu vode da ugasi žegju onaj, koji žedni pokraj tebe.“ Dobro, ja tu čašu vode dajem drugomu. Ali ja ostajem žedan. Eto tim altruističnim činom dolazim u sukob sa sobom.

U meni je tendencija da sebe podržajem, da sebe volim, da sebi činim dobro. Ja ju ne smijem zanijekati, mogu joj se protiviti, al to valja da donese meni bol, da prouzrokoje u meni nezadovoljstvo. — Evo opet i u slučaju altruistične etike — bol, nezadovoljstvo.

Priča nam povjest, da je jednom za vremena svojih ekspedicija kroz Aziju Aleksander Veliki teško bio ožednio, jer nigdje vode nije bilo. Slučajno neki vojnik nagje jedan tanki curak vode. Vjeran vojnik jedva kap po kap nakupi jednu čašu vode, ne htjede je on popiti — premda je teško ožednio — već je donese svomu vogji Aleksandru. Aleksander uzme čašu — al kad od vojnika sazna, da je to sva voda, da druge ne ima, da vojnik nije ni kapi okusio, premda je žedan, Aleksander ne popije vodu, već je prolije pred vojnikom.

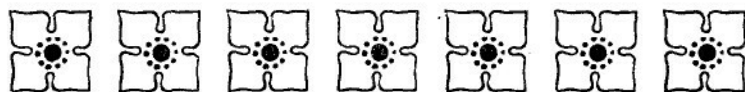
Aleksander Veliki ovim svojim činom — i ne misleći na egoističnu i altruističnu etiku — pokazao je, da ne zadovoljava ni jedna ni druga etika. Ne egoistična, jer onaj kukavni vojnik, morao je trpjeti žegju, ako je htio napojiti svoga gospodara; ne altruistična, jer Aleksander nije trpjeti mogao, da on sam pije, a da vojnik trpi.

Aleksander je svojim činom htio riješiti pitanje. On je udario čašom o ledinu, prolio vodu, onemogućio, da okusi vode i on i vojnik.

Riješenje opet, koje i još manje može zadovoljiti, a to jer je u sukobu i s egoizmom“ i s „altruizmom.“ Riješenje, ako je moglo vrijediti u jednomu izoliranu slučaju „čaše vode“, ne može vrijediti u svim slučajima ljudskoga života, u svim snošajima... jer bi čovjek poginuo, tek bi se pojavio na pozornici ovoga svijeta; ili bolje, ne bi se mogao niti pojaviti.

(Svršit će se.)





Zakon o rastavi crkve i države u Francuskoj i kanonsko pravo.

Piše **Dr. Juraj Cenkić.**

(Nastavak.)

B. Rastava crkve od države.

1. Zagovornici rastave.

Kazah, da je zajednica megju crkvom i državom normalno, pače i providencijonalno stanje dviju društava, koja su pozvana, da ravnaju ljudima.[1] — Katolička misao, religijozna želja katoličke crkve, pače bit i pojam katolicizma zahtijevaju tu zajednicu. Prema tomu tvrditi, da crkva u tezi mora biti rastavljena od države, isto je, kao naučati tezu, koja je apsolutno lažna, da, koja je vrlo pogibeljna zabluda[2]. Ali kraj svega toga zanose se mnogi duhovi za rastavom. Da su svi neprijatelji crkve Kristove, u prvom redu slobodni zidari, za rastavu, mislim, da ne trebam ovdje isticati. Tko je pozorno čitao moje pisanje u „Kat. Listu" 1909. g. pod naslovom „Daljni i bliži uzroci rast. zakona u Francuskoj", bit će da se o tom osvjedočio. Vjerski indiferentisti, dakle ljudi, koji posmatraju sve konfesije za jednako dobre, ili bolje za jednako lažne, takogjer su za rastavu. Oni bo misle, da jedino rastava može učiniti kraj trvenju megju crkvom i državom. Tko mi ne vjeruje, neka čita W. Kahla[3] i E. Zellera[4], pa će o tom dobiti jasan pojam. U trećem redu idu za rastavom svi slobodni mislioci i oni, koji slobodnu misao do najtanjih konsekvencija nastoje provesti u ljudskom

[1] Vidi „Bogoslovska Smotra" br. 1. str. 86.

[2] „Civitatis rationes a rationibus Ecclesiae segregari oportere, profecto falsissima maximeque perniciosa sententia est". Sr. enc. Pija X. Vehementer.

[3] „Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik". 1894.

[4] „Staat und Kirche".

društvu, a to su svi demokrati, naprednjaci, koji stoje na stajalištu lajizovanja čovjeka i društva od religijê. Sabatier,[1] jedan od najumnijih slobodnih mislilaca i demokrata, piše čitavu apologiju rastavi. I naši naprednjaci uzeše u svoj program rastavu crkve od države. VIII. temeljno načelo njihovo glasi: „Crkva i država imaju biti megjusobno neodvisne. Ima se s toga crkva odijeliti od države". U izlaganju prosvjetne i školske politike kao i u referatu o tom napisanom po prof. Pasariću, vidimo, da naši naprednjaci stoje na istom stajalištu kao i francuski blokardisti. Badava se oni brane, da ne misle ni na koju formu rastave; stojeći na istim principima, nužno moraju u život provesti i iste posljedice. Tko zna za skupštinu sveučilišne omladine od 25. 2. 1907. u prilog glagoljice, gdje se sveuč. omladina jasno zagrijala za „Los von Rom" (Cfr. „Hrvatstvo" od 26. 2. 1907.); — tko je zamijetio poklik zastupnika Mažuranića prigodom interpelacije Zagorčeve u 45. sjedidbi hrv. sabora izrečene u prilog glagoljici; — tko je čitao članak „Pokreta" od god. 1907. broj 186 i 189; — tko zna za rezolucije naprednog pučanstva općine Lupoglav; — tko je pratio govor dra Milana Heimrla o rastavi crkve i države držan na II. glavnom zboru napredne stranke u Osijeku; — taj jasno vidi u kakvom duhu žele naprednjaci rastavu i vjerske udruge.

Ali imade i megju katolicima ljudi, koji se zanose za rastavom. Dok nije sveta stolica konačno izrekla svoj sud u 50. propoziciji silaba, a i u enciklici *Vehementer*, nitko pametan ne će reći, e da se u tom pitanju nije bilo slobodno izraziti pro i contra. Tko će n. pr. zamjeriti znamenitom grofu Montalembertu, da se zanosi za zastavom. On je na osnovu cvatućeg stanja crkve katoličke u Belgiji zagovarao rastavu crkve od države uopće. Činio je on to bona fide i u prilog crkvi. Umni grof uzeo si za lozinku lijepe Cavourove riječi: ... „Libera chiesa in libero stato" — pa je i napisao djelce pod naslovom: „L' église libre dans l' état libre". Pred Montalembertom zagovaraše Lamennais, još prije nego je otpao od crkve, rastavu njezinu od države. Njegova djelca izdana god. 1829.: Des progrès de la révolution et de la guerre contre l' église i L' Avenir propagiraju tu ideju. Lamennais je bio u praksi za rastavu, u svakom dogagjaju, zato ga je i sv. Stolica osudila. Njegove drugove: Gerberta i De Couxa slijedila je ista sudbina.

[1] „A propos de la séparation des églises et de l' état". Paris. 1906.

I protestanti zu za rastavu. Pače logično govoreći, oni po svom shvatanju ne mogu u principu, u teoriji niti dopustiti, da dogje do kakova odnošaja megju crkvom i državom. Po njima je crkva nevidljivo društvo; ona je čisto duhovna. U koliko je ipak organizovana, to je čisto karizmatične naravi, pa kao takova, jer ne posjeduje ni hijerarhije ni reda, pošto su svi članovi jednaki, ne može po svom ustrojstvu doći ni u kakav odnos sa državom. Pobliže o tom može se čitati u W. Köhleru[1]. Naši pravoslavni takogjer se zagrijavaju za rastavu. Evo u veleizdajničkoj parnici izjavlja profesor pravoslavne bogoslovije Valerijan Pribičević, da je njihova crkva prijateljica rastave od države. I reformni katolicizam vojuje za rastavu. Na žalost i mnogi pravi katolik i svećenik nema o tom pravog suda. A tome se i ne treba čuditi, kad je i jedan biskup, koji je inače na glasu sa svoje učenosti i duhovitosti zalutao u tom pitanju. Kremonski naime biskup, koga liberalci toliko uzvisuju, Geremia Bonomelli, dvaputa se izjavio za rastavu crkve od države.

2. Geremia Bonomelli o rastavi crkve i države.

Rečeni biskup napisa knjižicu: „La Chiesa". Ta je knjižica već godine 1905. doživjela drugo izdanje. Kako pisac ovih redaka ne razumije talijanski, to će biti tako slobodan, da upotrijebi njemački prijevod tog djelca. Taj je prijevod priugotovio prof. Valentin Holzer god. 1903. Na strani 291. originala, a 392. prijevoda i dalje razvija svoje nazore Bonomelli:

...Ja ću otvoreno sve kazati. Ako su stvari tako daleko došle, kako su danas, ili kako će u kratkom vremenu doći, tad posmatram sa svoje strane ovu rastavu crkve od države kao manje zlo, dosljedno u današnjim okolnostima kao relativno veće dobro. Ako budu rastavu crkve od države lojalno i u širem opsegu provodili, tad će doći na snagu općenito pravo u svim svojim dijelovima; pa ćemo tako dijeliti sve dobre i zle strane tog prava. Budemo li sve izračunali, dobro naime i zlo, to će možda biti dobitak po crkvu veći, nego gubitak. Dolje dakle s Placetum-om, dolje s Exequatur-om, s tim zastarjelim i zargjalim oružjem, koje državi ništa ne koristi, a crkvi toliko škodi. Dolje Economati, subeconomati, fondovi za kult, ti ostanci drugih vremena, koji ipak toliko sprečavaju i vežu slobodu crkvenu.

[1] „Die Entstehung des Problems Staat und Kirche". 1903.

Dolje s patronatima, koji crkvu uprežu pod državna kola, a nijesu upravo ništa drugo, nego negacija atejističke države. Ako što preostaje od crkvenih dobara, neka se ti preostaci prepuste crkvi na slobodno raspolaganje u okviru dašto općenog prava. Tada će se vidjeti, da se crkva znade sama za sebe brinuti, da će napredovati, a državnici će si prištedit mnoge neugodnosti i štete. Ja crkvi zavigjam onu slobodu, koju uživa u Engleskoj i Americi, gdje se princip rastave iskreno bez primisalja provodi. Bolje tako, nego da crkva lebdi megju slobodom i ropstvom, pa da je država sad zabacuje sad priznaje i nad njom bdije, a sve to zato, da crkva šuti. Ja se neograničeno pouzdajem u moć i snagu slobode, pa mi se čini, da će crkva podvostručiti svoje revnovanje, e da ono postigne, što sada niti ne postizava, niti može postići, naime sigurnu slobodu u sjenama općenog prava, da tako uzmogne jedino sama na sebe računati.

Crkva je naučena počevši od 14. stoljeća na zakonitu zaštitu, na taj truli potporanj egipatskih faraona, da se biblički izrazimo, pa zato mnogi misle, da si crkva ne može pomoći, è da postane sama po svojoj snazi loza, koja će se sama ravno dizati od zemJe, već da joj u to ime treba jaki kolac uz koji da se ovija. Potpora i pripomoć cezarâ, kraljeva i republika, na koju su oni bili megjutim dužni, drži se sada za trajnu potrebu, kao da crkva ne može biti bez te potpore, ali prepustimo to Bogu, da li će nam ta potpora biti uskraćena ili ne. Ako da, neka bude. Pokorimo se toj kušnji sigurni za svoju pobjedu. Bez zaštite monarkije i republikâ, pače pod njihovom krunom i protiv njihovih zakona postala je crkva, pa će i sada za rastave biti jaka, oslanjajući se na ljubav naroda i općeno pravo. To je nova perijoda povjesti, koja se otvara pred našim očima. Mi moramo u nju stupiti i to odvažno“.

Kako je vidjeti, biskup se Bonomelli izjavljuje dosta oprezno za rastavu, ali tek pod uvjetom, na ime ako su stvari dotle došle megju crkvom i državom, da je bolja rastava, nego zajednica. Očitije se isti biskup bori za rastavu u svojem pastirskom listu: „La Chiesa e i tempi nuovi“, što no ga napisa u Kremoni god. 1906.; a obaseže 106 stranica. Ja ću u kratko priopćiti sadržaj. Najprije promatra biskup razvoj crkve katoličke kroz dvije tisuće godina. U to je vrijeme crkva ostala u svojoj biti nepromijenjena, ali se zato ipak znala vazda vješto prilagogjivati okolnostima onih vremena, u kojima s državama i ljudima

uporedo koracaše. Kraj toga bijaše crkva naklona znanostima i umjeću svih doba, pa vazda nastojaše, da od znanosti i umjeća crpe korist, kako religija, tako i društvo. Ona je po primjeru apostola Pavla svakomu sve, samo da sve pridobije za Krista.

Na osnovu povjesti predočuje nam biskup odnos crkve prema državi i obrnuto. Odnos taj može da se u glavnom vidi na tri tipa iliti forme. Dakako te forme odnosa nijesu bile vazda u kronološkom slijedu, niti su vazda uporedo opstajale. Te su forme ove; stanje rata ili borbe megju obim društvima; stanje sloge i megjusobnog potpomaganja, zatim stanje megjusobne nezavisnosti ili rastave — bez svakog progona i potpomaganja, prema načelu: Slobodna crkva u slobodnoj državi.

Po mišljenju biskupovu ova zadnja forma ili tip odnosa neminovno će se provesti do konca 20. stoljeća. Dobivši tako biskup pretpostavku za svoju temu, prelazi na istu, naime na odnos megju crkvom i državom. Taj odnos traktira biskup u 5 dijelova. Prva dva dijela rišu borbu crkve s državom do konačnog izmirenja. S tim prikazivanjem ne ću se baviti, jer nije toliko odlučno za moju stvar. U trećem dijelu opažava Bonomelli crkvu za ono vrijeme, kada vladaše sloboda za sve, dakle era općenog prava iliti rastave, pa se s tim dijelom, jer je analogan današnjim prilikama, biskup pobliže bavi. U četvrtom dijelu promatra biskup one koristi, koje će crkva crpsti iz rastave svoje od države. U petom dijelu govori biskup o tom, šte mora kler i lajikat čipiti, da crkva izdrži tu kušnju, pa da dogje do trlumfa.

Glavno težište cijele poslanice leži u trećem dijelu. Ovdje bo izvodi biskup na osnovu povjesnih činjenica pojam rastave, pa na koncu pita, da li se ovakova rastava, kakova se već nalazila u povjesti, može primijeniti kao s i s t e m a na današnje socijalne prilike vremena? Na to pitanje biskup jasno odgovara, evo njegovih riječi:

„Crkva ne će iz mnogih i opravdanih razloga zahtijevati ovo novo stanje niti će zatim ići, da ga ona provocira. To ona ne će već zato učiniti, e da ioj se ne kaže, da je ona prva prekinula s prošlošću, pa odbacila i prezrela prijateljsku ruku i pomoć, koju je m o r a l n o imala od države. Dogje li ipak do tog stanja, naime do rastave, kako sve prlike govore, da će doći, tada će ga crkva, oslanjajući se na svoju vlastitu snagu, prihvatiti.

Samo će crkva postaviti uvjet, da se rastava izvede na široj podlozi i još k tomu legalno pa da se takogjer i legalno provodi i primjenjuje. Tada će se istom crkva nadati, da joj bude bolje, nego što joj je bilo u vrijeme protekcijâ konvencijâ, protokolâ i konkordatâ, koji su se danas sklapali, a sjutra ništetnim proglašivali, a sve to samo zato, da država dobije masniji zalogaj, a crkva kost. To je eto ono, što smo dosada doživjeli i što nam još uvijek pred očima lebdi.

Sad nabraja biskup u četvrtom dijelu koristi rastave po crkvu.

Ponajprije misli biskup, da država ne će više zadirati u područje crkveno, pa tako ne će trebati crkva upravo teške žrtve doprinositi za volju zajednice, kako to sada čini u konkordatima. Tako će crkva mimoići svoje poniženje, pa će u istinu biti majka a ne ropkinja kao sada.

Isto tako za rastave ne će moći nitko crkve sprekoravati radi zloupotrebâ države, kako to sada biva, kad je crkva združena s državom. Najzad će se crkva, lišena svake materijalne potpore od države, (što je u neku ruku za žaliti), domoći po božijoj volji još većeg moralnog utjecaja.

Nadalje će svijet vidjeti, da katolička crkva posjeduje svoj vlastiti život, pa da nije upućena na potporu države. Tada će svakomu biti jasno, da sve ostale crkve i religije mogu samo uz pomoć države živjeti, pače da su s državom čisto stopljene. U rastavnom stanju porast će iskrenost i karakternost, vjera će biti plemenitija, pobožnost dublja, a religijoznost muževnija i stalnija. Nema dakle sumnje, da će rastava u crkvi provesti neslućeno još razvijanje silâ. Dokazom tomu neka bude sjeverna Amerika, Engleska, Brazilija, Italija, osobito gornja i srednja.

Porast religioznog zamaha imademo mi u Italiji jedino tomu zahvaliti, što je već djelomično provedena rastava crkve od države. Božja providnost dopušta zlo, ali znade zlo preobrnuti na dobro.

Katolici upućeni na sebe same, probudit će se iz sna, pa će revnije i točnije vršiti svoje dužnosti.

Zaključni dio poslanice govori o odnosima klera prema lajicima, o djelovanju klera na sve pravce i strane, o njegovoj izobrazbi te napokon o naravi dogme. Tako Bonomelli.

Pomnjivi čitalac izvoda Bonomellijevih odmah će opaziti, da su dedukcije biskupove odviše optimistične, na više mjestâ

površne, nejasne a i prenapete. Koje onda čudo da svi lombardijski biskupi ustadoše protiv Bonomellija. A i sveta Stolica očito pokaza što misli o izvodima njegovim, kada je dne 27. februara 1906. odgovorila biskupima Lombardije, koji joj izraziše svoju duboku žalost nad Bonomellijevim pastirskim pismom.

Da se publikacija Bonomellijeva imade upravo za požaliti, kako radi sebe same, tako radi žalosnih prilika, u kojima je svijetlo ugledala; a još većma radi žalosnih posljedica. Nema naime sumnje, da će iz te publikaclje najviše štete trpjeti oni, koji su natrušeni modernim liberalizmom, pa će zavarani autoritetom uz pripomoć zle štampe upijati smrtni otrov stalnih načela, koje crkva ne može nikada pripoznati.[1]

Kad je biskup Bonomelli pošao u Rim, da se opravda, nije bio pripušten k papi, pa se neobavljena posla morade povratiti u svoju dijecezu.

3. Izjava sv. Stolice o rastavi crkve i države.

Katoličko shvaćanje rastave crkve od države svakako ću najčišće naći u izjavama sv. stolice. Kad je ono prvi Lamennais počeo zagovarati rastavu crkve od države, izdade papa Grgur XVI. dne 15. Aug. 1832. encikliku: *„Mirari nos“*, u kojoj megju ostalim dolaze i ove riječi: „Ne bismo nikako mogli šta dobra naslućivati po religiju i državu od onih, koji se zanose rastavom crkve od države; prijelomom sloge megju svećenstvom i državom. Nepobitna je činjenica, da se svi oni, koji se zanose za neobuzdanom slobodom, boje te sloge, koja je bila vazda spasonosna i srećna, kako po crkvu, tako po državu.[2]

Pijo IX. dade 8. XII. 1864. u silab uvrstiti 55. propoziciju, koja glasi: „Ecclesia a statu statusque ab Ecclesia seiungendus est“.[3] Leon XIII. potvrdio je izreke Grgureve i Pijeve. Učinio je to u svojoj enciklici *„Immortale Dei“* od 1. aprila 1885. U toj enciklici govori uopće papa o podrijetlu civilne vlasti, pa

[1] U „Archiv für katholisches Kirchenrecht“ od god. 1906. str. 342. nalazi se čitavo pismo u talij. originalu. Isto tako u „Acta S. Sedis vol. XXXIX. 1906. pag. 28.

[2] „Neque laetiora et religioni et principatui ominari possemus ex eorum votis, qui Ecclesiam a regno separari mutuamque imperii cum sacerdotio concordiam abrumpi discupiunt. Constat quippe, pertimesci ab impudentisimae libertatis amatoribus concordiam illam, quae semper rei et sacrae et civili fausta exstitit et salutaris“.

[3] Denz. Ench. n. 1755.

izlaže koristi zajednice megju crkvom i državom. Megju ostalim dolazi i ovo mjesto; „Itaque inter utramque potestatem quaedam intercedat necesse est ordinata colligatio: quae quidem coniunctioni non immerito comparatur, per quam anima et corpus in homine copulantur . . ."

Sadašnji papa Pijo X. imao je svakako najviše prilike, da tačno precizira crkveno stajalište naprama rastavi. Od njega imademo encikliku od 11. februara 1906. „*Vehementer nos*", a i konzistorijalnu alokuciju od 21. februara. Kako su enciklika i alokucija dosta velike, to ću ovdje priopćiti samo glavnije misli u hrvatskom prijevodu.

. . . Apsolutno je lažnja tvrdnja, da je potrebno é da bude crkva rastavljena od države, pače to je vrlo pogibeljna sentencija. U prvom se redu ta tvrdnja temelji na načelu, kao da država ne treba da se na ikakov kult obazire. To je svakako nepravda učinjena Bogu, jer on je početnik i uzdržavatelj ne samo čovjeka pojedinca, već i društva ljudskog, pa zato imade pravo ne samo na privatni kult, već i na javni.

Nadalje uključuje ta tvrdnja negaciju svrhunaravskog reda. Ona bo ograničuje djelatnost države samo na proslijedovanje javne dobrobiti za vrijeme ovog smrtnog života, što je doduše bliža svrha države, a ne mari za posljednju svrhu gragjanâ, što je vječna sreća, koja ljude čeka nakon kratkog zemskog života. Pa ipak država ne bi smjela praviti nikakove zapreke državljanima u pogledu vječne sreće, pače bi je morala promicati, jer badava, danas je takovo stanje stvari, da je vremenita strana podregjena vječnoj. Ta tvrdnja napokon ruši onu slogu, koja po božijoj volji mora da bude megju crkvom i državom. Oba naime društva imadu jedne te iste podložnike pa svako od ovih društava vrši na te podložnike unutar svoje vlastite sfere svoju vlast i moć. Iz toga nužno slijedi, da će biti mnogo stvari, kojima se mora i crkva i država baviti. Ako bude crkva rastavljena od države, postat će zajedničke stvari klicama svagjâ, koje će se s jedne i druge strane lako zaoštriti, pa će tako pojam istine potamniti, a duhovi će se u velike smutiti. Najzad ta tvrdnja donosi državi najviše štete, jer država ne može cvasti ili dugo opstati, ako zavrgne religiju, koja je vrhovna učiteljica i voditeljica u pogledu pravâ i dužnosti čovjekovih.

U svojoj alokuciji govori papa ovako: „O tom se radi časna braćo, da se uvede rastava države od crkve. Taj se zakon u cijelosti temelji na preziranju vječnog i svevišnjeg Boga, kad tvrdi, da država nije dužna iskazivati njemu ikakovu čast i štovanje. A nuto Bog nije samo gospodar i vladalac pojedinih ljudi, već i narodâ i državâ, pa ga zato moraju i narodi i njihovi vladari jasno priznavati, častiti i štovati.[1]"

Što papa misli o Bonomelliju, već sam priopćio. Kako su pape odlučno protiv rastave, tako se i mnogi biskupi izraziše protiv nje.

4. Izjave katol. biskupa o rastavi.

Kad je god. 1848. narodnji zbor u Frankfurtu zaključio rastavu crkve od države, sabraše se njemački biskupi u oktobru i novembru iste godine u Würzburg, pa pod predsjedanjem kölnskog nadbiskupa Geissela izrekoše megju inim i ove riječi:

... Eine Trennung vom Staate selbst herbeizuführen wurde nicht als die Aufgabe der Kirche erkannt; sollte aber der Staat sich von ihr lossagen, so würde Sie, ohne es zu billigen, geschehen lassen, was sie nicht hindern kann; jedoch die von ihr selbst und in wechselseitigen Einverständniss geknüpften Fäden des Zusammenhangs ihrerseits nicht trennen, wo nicht etwa die Pflicht der Selbsterhaltung dies gebiete. Zur Durchführung ihrer göttlichen Sendung nimmt die Katholische Kirche, wie auch immer die öffentliche Ordnung der Staaten gestaltet sein mag, nur die vollste Freiheit und Selbständigkeit in Anspruch. Sollte die Stellung der Kirche im Staate nicht ferner die einer öffentlichen, um ihrer höheren Mission willen bevorzugten Korporation sein, sollte ihr bloss die Stellung eines nur privatrechtlich gesicherten Vereines bilden, so muss und wird sie ungescheut zu ihrem ursprünglichen Prinzip, dem der vollen Freiheit und Selbständigkeit in Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten zurückkehren".[2]

[1] „Agitur, Venerabiles Fratres, de civitatis ab Ecclesia invehendo discidio. Lex igitur tota quanta est in aeterni summique Dei contemptu nititur, cum nullum deberi illi a civitate honorem pietalis contendat. Atqui non singularium modo hominum dominus ac dominator, sed gentium etiam ac civitatum Deus est, quem proinde agnoscere, vereri, colere ipsas nationes, quique illis praesunt, opportet publice".

[2] Cijeli se dokumenat nalazi otisnut u „Archiv für katholisches Kirchenrecht" Sv. XXI. 1869. str. 229.

Veliki biskup Ketteler piše o rastavi u svom djelu: „Freiheit, Auktorität und Kirche“, u god. 1862. ovako:

„Das Streben nach der Freiheit der Kirche hat man vielfach Trennung zwischen Kirche und Staat genennt. — In einem Sinne ist gegen die Bezeichnung nichts zu erwiedern, da ja allerdings eine Sichtung und Scheidung, also Trennung entstandener Konfusionen zwischen der kirchlichen und weltlichen Gewalt dadurch erzielt werden soll. An eine Trennung des wesentlichen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat hat dabei vom katholischen Standpunkt aus niemand denken können . . . Das Verhältniss zwischen Kirche und Staat besteht nicht darin, dass der Staat statt der Kirchenbehörden die Kirchenangelegenheiten verwaltet; es hat vielmehr einen ganz anderen und viel tieferen Grund. Kirchliche Selbstverwaltung ist daher nicht im entferntesten Trennung zwischen Kirche und Staat. Wenn wir die Rechte der Familie, der Gemeinde, der Korporationen von der absolutistischen Staatsgewalt zurück fordern und für sie in ihrem Kreise Selbstverwaltung beanspruchen, so fällt niemanden ein, das eine Trennung der Familie, der Gemeinde, der Korporation vom Staate zu nennen und daraus zu folgern, dass sich nun auch der Staat von dem allem trennen müsse. Staat und Kirche können sich ihrem Wesen nach nicht trennen, weil sie in dem grossen Weltplan Gottes zusammengehören, sich gegenseitig unterstützen und dadurch die Absichten Gottes zum Heile der Menschen erfüllen sollen. — . . . Was ich aber hier gesagt habe von der Pflicht des Staates, das Recht der Kirche zu schützen und dieselbe zu unterstützen, verstehe ich nicht von der katholischen Kirche, sondern von jeder religiösen Genossenschaft, die von der Staatsgewalt einmal als solche zugelassen ist und den Anforderungen der natürlichen Sittlichkeit und der Verehrung des einen wahren Gottes . . . entspricht. Die jeder gesunden Anschauung von der Stellung zwischen Kirche und Staat widersprechende Ansicht, dass der Staat sich von der Kirche trennen könne und sie gänzlich ohne Rechtschutz und Hilfe sich selbst überlassen dürfe, ist ein bereits weit verbreiteter Irrtum, von einem Teile der Presse und der Volksvertreter getragen, und es tut daher recht not, derselben entschieden entgegenzutreten und die Staatsgewalt an ihre Pflichten gegen den Glauben ihrer Angehörigen zu erinnern“.

U vrijeme Bismarkova kulturkamfa čamio je junački gnezdansko-poznanjski biskup u tamnici. Kad je tog učenog biskupa upitao prema koncu god. 1873. zastupnik Reichensperger, da li će centrum predložiti rastavu crkve od države, odgovori on: „Mann möge abwarten, dass die Bösen es uns brächten".

I tako vidim, da je biskup kremonski Bonomelli osamljen megju svojim drugovima — biskupima. Gdje je onda istina?

Valjada ondje, gdje su pape i ostali biskupi? Njihova se bo nauka može osloniti na tradiciju, a Bonomellijeva ne. — Kad država najbolje proganjaše crkvu, sv. oci nijesu išli za rastavom. Oni su vazda naglašivali, da je vjera čvrsta podloga državi, pa je baš zato ne valja progoniti, već braniti i štititi.

5. Što misle nekoji odlični katolici u Francuskoj?

Dvadeset i trojica najuglednijih katolika obratilo se prema koncu ožujka 1906. na episkopat s posebnim u to ime sastavljenim pismom. — Imena kao F. Brunetière; L. de Castelnau; comte d' Haussonwille, Anatole Leroy-Beaulieu, Marquis de Voguë i mnogi drugi učiniše, da se je cijeli svijet bavio njihovom poslanicom. Za to ne smijem ni ja mimoići tog fakta. Evo kako u glavnom pišu ti učeni pravnici i akademičari . . . „Kao osvjedočeni katolici i vjerni sinovi crkve katoličke ne možemo naravski imati o karakteru i duhu tog zakona drugo mišljenje, nego što ga imade papa u svojoj enciklici od 11. februara. Ali mi se pitamo, kakove će posljedice imati svečana osuda tog zakona?

Vi se danas sastajete, da nam to kažete, pa se mi nadamo, da se Vi ne ćete prije razići, nego što ćete nam odgovoriti na ono, što je predmetom ovog pisma.

Pitanje je — jer faktično se radi o organizaciji katoličke crkve — da li će Sv. Stolica dopustiti osnovanje „bogoštovnih udruga"? Nije naša zadaća, da se mi o tome temeljito izrazimo, pače mi ćemo se čuvati, da do toga ne dogje. Ali sve izjave, koje u tom pogledu nazad 3 mjeseca padoše, osnivaju se na nacrtnom, a ne definitivnom tekstu, koji kaže, da se bogoštovne udruge imadu priljubiti, konformirati pravilima općene organizacije za kult, čije je izvršivanje njihova svrha".

Smisao tih riječi, a i referent toga zakona, kao i sadašnji ministar za bogoštovlje izazvan po Aleksaudru Ribotu,[1] rekoše,

*

da katolička bogoštovna udruga po tom zakonu može biti samo ona, čiji su članovi u svezi sa župnikom, koji je opet u svezi s biskupom, a biskup s papom.

Mi ne znamo doduše, da li će i provedbena naredba recipirati ovakovo načelo —, ali dok stoji ustanova članka 4. rast. zakona, svakako pripada sv. Stolici da svoju kaže, što se ima razumijevati pod pravilima općene organizacije kat. kulta i kako da se ta organizacija ima shvatiti unutar granicâ rast. zakona. Vama biskupima pristojat će pravo da odredite, kako imadu biti udruge sastavljene, od koliko članova, da li će se ti članovi imenovati ili birati?

Država će pitati za financijalno stanje udrugâ; što priznajemo da je veliko ograničenje slobode. U svemu ipak, što se tiče vršenja kulta, naglašujemo, da ste Vi gospodo nadležni, osobito da odredite kompetenciju udruga, da rečete, koja idu prava udrugu?

Vi ćete gospodo udrugama samo toliko vlasti nad vremenitim dati, koliko hoćete i želite; Vi ćete propisati način njezine djelatnosti, a i cijela djelatnost kretat će se tek u okviru onih granica, koje ćete Vi potegnuti.

Nadamo se gospodo da ćete Vi tako učiniti, pa time iskazati veliku uslugu Francuskoj i religiji. — Što nas naime uznemiruje? Ona neizvjesnost, što se tiče ustanovljenja udrugâ; a koje imade rastavni zakon na misli. Mi otvoreno velimo, da ne znamo, kako će se crkva u Francuskoj organizovati bez udruga? Što će se dogoditi, ako ne budemo ustrajali bogoštovne udruge?

1. Najprije se valja bojati, da ne ćemo moći nikakovih drugih udruga stvoriti, ma se one zvale ovako ili onako, ma one imale ovu ili onu formu. — Čim se one budu počele baviti „izvršivanjem kulta", država će ih kao nezakonite raspustiti, jer država je samo bogoštovne udruge odredila u svrhe bogoštovne. Tim će spasti katolicizam u Francuskoj na privatnu religiju, a njegovo izvršivanje bit će tek moguće osobitim mogućnicima.

2. Ne budemo li ustrajali bogoštovnih udruga, doći će država nakon zakonitog roka ili bolje izroka u posjed crkvenog imutka i crkvenih zgrada, pa tako jedva da ćemo ikada natrag doći u njihov posjed. Država može iz crkvi načinit što hoće, zar ćemo mi silom braniti crkve od profanacije.

3. Ne primimo li bogoštovnih udruga, svakako će u domovini doći do gragjanskog rata. A da li mi u srcu u istinu želimo gragjanski rat? Da li smo pripravni preuzeti za nj odgovornost? Mi se svega toga i kao Francuzi i kao katolici bojimo.

Ali možda će nas tko zapitati, kako se daleko smijemo rast. zakonu pokoravati?

Mi mislimo svakako donle, dok ne bude ugrožena naša savjest i naše vjerovanje.

A mi scijenimo, da taj momenat ili ta granica našeg pokoravanja nije došla. Hijerarhija postoji u svoj svojoj veličini, biskupi slobodno opće s papom. Crkvene zgrade ostaju u rukama udrugâ, koje će biskupi urediti. Mi, istina, sve ono o tom zakonu držimo, što i papa, zato ćemo nastojati, da ga promijenimo ili odstranimo, ali da to uzmognemo, moramo se najprije poslužiti samim zakonom, pa sve mogućnosti, i bile one kako malene, upotrijebiti za organizaciju. Kad tako činimo, mislimo da radimo u interesu domovine i religije.

6. Odgovor biskupa Turinaza.

Ovo pismo, ako je i bilo napisano u dobroj namjeri, naišlo je na sveopće negodovanje. Katolici sami nazivahu tu dvadeset i trojicu lajičkim kardinalima. Trebalo je dakle snažnog odgovora, a taj bješe onaj, koji je izišao ispod pera Nancy-toulskog biskupa Turinaza, pod imenom: Lå loi de séparation de l' église et de l' état. Réponse d' un éveque a des legistes et des académiciens 1906.“ —

Ponajprije se ogragjuje biskup protiv toga, da se lajici miješaju u crkvene stvari; zatim im dozivlje u pamet, da je papa osudio rastavni zakon, jer se kosi s bitnim pravima, sa slobodom i božanskim ustrojstvom crkve, a oni da ga preporučaju na prihvat. Prema tomu božija je volja, da se taj zakon odbaci, a onaj je očito na strani slobodnih zidara i socijalista, koji preporučuje, da se taj zakon prihvati.

Što se tiče naposeb bogoštovnih udruga, koje su glavni predmet peticije, to nikako ne stoji, da zakon poznaje kakovu ingerenciju biskupâ na njih. Zakon bo nigdje ne spominje biskupe. Osim toga artikul 4. stoji u direktnoj protimbi s artikulom 8., koji dopušta skizmatične udruge i to prema odredbi upravnog sudišta.

Protivna uvjeravanja Briandova i Martinova ne mogu nas uspiriti, kad je slovo zakona jasno. Zakon ravna ustrojstvo, djelatnost i prava bogoštovnih udruga do u najveće tančine, dok nigdje ništa ne govori o biskupima. Biskup može doduše dati bogoštovnim udrugama štatute, ali samo u okviru zakona. To je sva moć biskupova.

I sada pobija biskup memorandum točku po točku. Svoj odgovor završuje s nadom, da će katolici pobijediti poput onih u Njemačkoj. Samo moraju biti složni i jedni, pa se držati devize: Bog nema ništa radije, nego slobodu svoje crkve.

I pravo imagjaše Turinaz, kad je osudio bogoštovne općine. Sv. ga Stolica nije desauvirala, jer eno Pijo X. izdaje encikliku 10. aug. 1906. Gravissimo officii, u kojoj svečano osugjuje bogoštovne udruge.

7. Resumé.

Iz svega je dakle jasno da katol. crkva nije nikada ni in concreto za rastavu. Kadgod je došlo do toga da se realizira rastava, crkva je svemoguće činila da do rastave ne dogje. — Za to i veli Pijo X. u konzistoru od 27. marta 1905.: Nous avons tâché d' éloigner ce grand malheur, de toutes nos forces par tous les moyens possibles. Nous y travaillions encore ces jours derniers et Notre volonté est d' y travailler jusqu' au but car rien n' est plus éloigné de Nous, que de vouloir Nous soustraire au pacte convenu." —

Crkva će radije u granicama mogućnosti popuštati u svemu, nego da privoli na rastavu. Dakako i to popuštanje imade svoje granice, naime dok država ne zadire u same temelje dogme, morala i discipline. A to je živa istina. Već ne može biti goreg po crkvu konkordata, nego je onaj francuski, pa ipak ga sv. Stolica radije pripoznaje, nego da se zauzme za rastavu.

Pače ona tolerira za volju mira i iste organske članke. A kada se u Francuskoj množili glasovi katolika kao Ribota, vojvode od Broglie-a; abbea Hemmera, d' Hulsta, Blondota i drugih, da je po crkvu bolja rastava, nego status quo, sv. Stolica nalaže im o tom šutnju.

Drugo je dašto, kad protiv volje sv. Stolice dogje do rastave. Tad mora sv. Stolica izaći iz rezerve, pa jasno označiti svoje stajalište i praktične konzekvencije. Da je to u istinu sv. Stolica učinila, imali smo prilike kod ove radnje vidjeti.

8. Argumenti za rastavu.

Kad znadem za katoličko stajalište u pitanju rastave, mislim, da ne će škoditi, ako priopćim najglavnije argumente, koji tobože vojuju za rastavu. Megju zagovarateljima rastave imade i katolika, a i bezvjeraca.

I. Tako katolici vele, da je rastava bila prvotno stanje katoličke crkve za prva 3 vijeka. U to doba nije crkva primala od države nikakove potpore, nikakove plaće, pa je ipak to doba najsjajnija epoka njezine povijesti. Priznajem, da je primitivno doba crkve katoličke bilo sjajno —; jer nema sumje, da je taj sjaj proizveo zelus apostolâ, krv mučenikâ i sveti životi ispovjednikâ i djevica. Ali kraj svega toga ne mogu poreći, da je u prvom razdoblju crkvene povijesti prevladavalo nasilje i despocija države. Nasilje pako i despocija ne mogu biti nikako normalno i providencijalno stanje ljudskog društva. Ne slaže se nikako s odredbom Božje providnosti, da u definitivnom i idealnom ravnanju svijetom dolazi nesloga i rat kao stalna pojava. Država krvnik —, crkva ovca; država da tlači savjest, da gazi pravo, a crkva da robuje, plazi i izdiše —; zar je to normalno stanje društva ljudskoga?

Ali sve kad bismo se i zagrijali za rastavu crkve katoličke od države u moderno doba, pitanje je veliko, da li bi crkva u modernoj rastavi uživala onaj minimum slobode, koji je uživala u vrijeme rimskih careva? U vrijeme careva bilo je epoka, kad su mučila počivala, a crkva se obilno služila općenim pravom. Crkva posjedovaše hramove, groblja, nekretnine, koji ju obezbijegjivahu u njezinoj materijalnoj egzistenciji, a za siromake se brinulo posebno njezino službeništvo. Car Aleksander Sever dosugjuje kršćanima natrag jednu crkvu, koju im nepravom uzeše; sv. Laurenciju nije policija ili likvidator inventirao njegovu blagajnu za siromake. I s k u s t v o d o s a d a n j e u č i, d a r a s t a v a s v a g d j e m a l o p o m a l o d o v o d i d o r o p s t v a c r k v e.[1]

Kad bi država dala crkvi, da se poput svakog privatnog udruženja upire lih na općeno pravo, katolici i crkva mogli bi

[1] „Par la séparation, la puissance publique sera employée à détruire l' Eglise... Ce n'est pas un genre de vie, que la réforme prépare à l' Eglise c'est un genre de mort." Etienne Lamy u članku, što no izišao u „Revue des deux Mondes" dne 15. I. 1887. pod naslovom La Séparation de l' Eglise et de l' État.

rastavu tolerirati — kao manje zlo —. „Haec quoque (separatio status ab ecclesia) ut minus malum aliquando toleranda est, eatenus scilicet, quatenus haec unica via relinquitur, qua ecclesia per leges civiles qua talis existere et necessaria sui iuris et libertatis securitate frui possit. Praestat enim, etsi per iniuriam, publice ignorari, quam publice in captivitatem et servitutem redigi" —.[1]

Ali to je jedva očekivati od moderne države, koja stoji na stajalištu omnipotencije, a ne bar naravnog prava.

Oni elementi, koji su crkvu istisnuli odasvud, jamačno ne će mirovati, dok ne vide crkvu sasvijem zgaženu. Izvještaj Pavla Berta jasan je tomu dokaz. Pa baš zato nikada se ne čita, da je koji pravi crkovnjak dao povoda rastavi.

II. Zajednica dviju vlasti, vele dalje ti isti katolici, protivi se modernim aspiracijama, pa nema sumnje, da u današnjim vremenima dovodi do ropstva crkve, dok naprotiv rastava odgovara današnjim društvenim tendencijama, pa i favorizira religijoznoj slobodi.[2] — Na to nije teško naći odgovor. Kad bi bile moderne aspiracije ljudskog društva impregnirane religijoznim duhom, tad jamačno ne bi bile protivne katoličkoj nauci o zajednici dviju vlasti, jer bi ubrzo spoznale, da je ta nauka istinita, mudra i blagosovena po ljudsko društvo. Tad bi vlada računala s veličinom i plodnošću te nauke, pa ne bi imala averzije prema zajednici.

Sadašnja averzija države prema crkvi imadu svoj korijen u atejističkom socijalizmu, u nepoznavanju crkvene konstitucije i njezinih prava, za to koje čudo, da država nastoji uništiti crkvu, dotično razvrgnuti zajednicu. I kad se država ne bi nadala, da će crkvu rastavom oslabjeti; jamačno ne bi išla za njom; već bi tražila zajednicu. Istina konačni rezultat bit će po crkvu povoljan, ali rastava sama do tog rezultata nosi za sobom niz nevoljâ za crkvu.

Rastava crkve onakova kakova je u Francuskoj, a možemo reći i u Americi, ne favorizira slobodi katoličke crkve. Po-

[1] Th. Meyer: Institutiones iuris naturalis II. tom. p. 699. 1900.

[2] . . . : „La séparation de l' Église et de l' État s' inposera tôt ou tard parce qu'elle est dans le courant des idées modernes; parce que l' Église reconnaitra elle même, que la liberté est de plus en plus pour elle une condition de sa dignité, et que tout privilège se tourne fatalement de nos jours en servitude . . ." Tako Ribot u listu, što no ga napisa na čelo djela de M. Noblemaire-a: Concordat ou séparation. Paris Plau. 1904.

bliži posmatrači amerikanskih crkvenih prilika nijesu baš oduševljeni za onu rastavu, koja vlada u Americi. I u Americi imade crkva mnogo toga trpjeti. Pobliže o tom govore Döllinger, Friedberg, Tardivel, Pietsch At, Braun, Schlitz i mnogi drugi.

Jedino u Braziliji, gdje je rastava počevši od 1890. g., čini se, da je crkvi bolje. Ali tamo je crkvi ostavljena imovina, a ne kako u Francuskoj; a opet se ne može reći, da je država u Americi antikršćanska. Ona dapače favorizira kršćansku ideju. Ne stoji dakle, da rastava više pogoduje religijoznoj slobodi od zajednice. Zato je imao doista pravo slavni Windthorst, kad je god. 1883. 22. juna u pruskoj zastupničkoj kući ovako kazao svoje mišljenje o rastavi: . . . „Ich bin nicht der Meinung, dass die Trennung der Kirche vom Staat an und für sich wünschenswerth ist, ich halte vielmehr dafür, dass ein einträchtiges Zusammenwirken zwischen Staat und Kirche allein geeignet ist, das Glück der Völker dauernd zu begründen; aber wenn die an sich gegebene Ordnung, die ich eine Ehe zwischen Staat und Kirche nennen möchte, nicht mehr aufrecht erhalten werden kann, dann freilich bleibt nichts übrig als eine Trennung auf Zeit oder auf Dauer. Und ich fange an zu glauben, dass die Verhältnisse sich in der ganzen Welt unter der Entwicklung, welche der Geist der Menschen nimmt, bei der Überhandnehmen unchristlicher Ideen allmählich so gestallten, dass ein solches Zusammengehen auf die Dauer nicht aufrecht erhalten werden kann. Dann wird es darauf ankommen, dass wir in Ruhe unter Berücksichtigung aller Verhältnisse diese einstweilige resp. dauernde Trennung vornehmen. Aber ich wiederhole Ihnen, ich wünsche dieses nicht, ich wünsche vielmehr, alles zu tun, was möglich ist, um diesen Prozess entweder überhaupt in seiner Entwicklung zu beseitigen, oder doch aufzuhalten."

Od francuskih državnika neka mi bude dopušteno spomenuti samo dvojicu. — Kad je god. 1871. francuska komora htjela votirati otkaz konkordata, znameniti Thiers ovako dne 22. jula govori zastupnicima: „Mi smo dosta sretni, što smo s crkvom vezani ugovorom koji je svakako jedan od najumnijih, što su ga ikada kršćanske vlasti sklopile sa sv. Stolicom; ja govorim o konkordatu. Ovaj ugovor opstoji; on nas veže; treba znati njime biti sretnim, jer sve vlasti, koje nemaju sličnih ugovora, imadu gotovo svaki dan s dvorom rimskim nepremostivih poteškoća. Naše su poteškoće konkordatom gotovo sve već una-

prijed riješene." Jules Ferry-u je program rastave crkve od države kako strašan, tako kimeričan; zato veli u jednom svom govoru u prilog kongregacijâ izrečenom u Seint-Dié-u dne 12. sept. 1881. slijedeće: ... „Je crois, que la séparation de l' Églisse et de l' État, loin d' être un élément d' apaisement, loin d' apaiser la question religieuse, la porterait plus vive et plus intime jusqu' au sein même de la famille. J'êstime, que cette séparation loin de fortifier l' État ne pourrait que l' affaiblir et ne fortifierait que les passions..."[1]

Megjutim, kako se gdje imade s crkvom bilo za zajednice bilo za rastave, stvar je hipoteze i posebnog študija. Mene bi predaleko zavelo, kad bih o tom pisao. — Tko želi ipak pobliže o tom što saznati, upućujem ga na „Revue catholique des institutions et du droit", koja izilazi u Parizu. Ta revija kroz cijelu godinu 1807. i 8. donosi pod naslovom: „Notres enquête dans les divers pays du mondes" — iscrpiv izvještaj o stanju katol. crkve uopće i naposeb u svim zemljama.

Prelazim po tom na argumente, što no ih protivnici crkve iznose za rastavu. Ti su argumenti premnogi; ja ću se osvrnuti samo na nekoje argumente, koji najobičnije dolaze pod pero liberalnih publicista ili na usta pučkih tribuna.

1. Pitaju ti ljudi, zašto da se crkva ne zadovolji s općenitim pravom? pitaju, zašto hoće crkva u modernom društvu pobjeći ispod zaštite općenog prava?

U Francuskoj država nije crkvi dala zaštitu općenog prava. Da je to učinila, ne bi crkvu ni crkovnjake lišila imutka, do kog su oni došli najlegalnijim putem; ne bi svećenstvo lišila plaće, ako se ne pokori rast. zakonu; a opet ne bi za kat. crkvu stvarala poseban zakon s posebnim iznimnim mjerama, već bi mogla, da se zadovolji najmanje sa zakonom o društvima uopće. Država u Francuskoj zalazi u najzabitnije kutiće religijozne slobode katolikâ; ona nadzire najnedužnije manifestacije vjerskog oduševljenja katoličkog. Zar se to sve može opravdati s pozivom na općeno pravo?

Najzad što razumijevaju separatisti pod tim, kad vele, da se imade općeno pravo aplicirati na crkvu? Ništa drugo nego, da se i crkva mora poput drugih družtava u državi, bila ta društva tekovna, literarna, politička, pokoravati vlasti. Kao što

[1] Cfr. Alfred Baudrillart op. c. 299. i 302.

industrijalna, komercijalna društva zavise o državi, jer ih ona u život dovodi, jer im ona štatute odobrava, jer ih nadzire, i uništuje, tako i crkva. U državi nema nitko nikakova prava, do onog, koje mu država daje. ... „Narod je izvor svih prava u državi", veli I. temeljno načelo pučke napredne stranke u Hrvatskoj. Crkva sa svojom konstitucijom, sa svojim kanonskim pravom pravi je juridični non sens; sva njezina prava mogu samo toliko vrijediti, koliko ih država pripoznaje.

Tako evo separatisti stavljaju crkvu u isti red s ostalim društvima, pa joj dopuštaju samo t. zv. statutarna prava.[1] Ali tomu nije tako. Crkva po svom podrijetlu, po svojoj naravi, po svojoj svrsi ne potpada pod dohvat državne kompetencije. Država nije crkvu u život privela, nije joj dala konstituciju, pa je ne može pravno ni života lišiti, niti joj može drugo ustrojstvo nametnuti. Istina crkva treba materijalnih elemenata za svoj život; ali to su tek njezina sredstva, da lakše postigne svoju duhovnu svrhu. Država nema prava crkvi kratiti ta sredstva, jer tim se ona suprotstavlja vječnoj sreći svojih državljana, a to je ne samo nemoralno, već i kriminalno.

Isporediti crkvu sa željezničkim društvima, sa financijalnim raznim poduzećima i to u teoriji, jer u praksi ne dadu crkvi ni ona prava, koja imadu ta društva i poduzeća, znači crkvu omalovažiti, pa ne uzeti u obzir njezin početak, karakter, misiju i svrhu. Crkva ne traži privilegija od države, je privilegij je nešto, što se ne mora dati; ona traži svoja prava i to dajbudi minimalna, koja se dakle baziraju na naravskom pravu — a to jamačno nije odviše.

II. U prilog rastave doziviju protivnici i financijalne prilike u zemlji. Uvedemo li rastavu, otpast će i troškovi za uzdržavanje poslaništva u Vatikanu, ne će trebati plaćati svećenstvo, crkveni imutak će se prodati, a time će znatno pasti deficit zemlje.

Tako argumentira u najnovije vrijeme u Madžarskoj neki Dr. Agoston, koji zagovara prijedlog Hajduške županije o sekularizaciji crkvenih dobara[2]

Istina je, Francuska imade velik deficit. Taj deficit svake godine raste, pa je sve veći i veći. To je svakako žalosna činjenica, no da li se može za to crkva obijediti?

---

[1] Gareis: Rechts-Encyklopedie und Methodologie. § 57. das Kirchenrecht str. 191.

[2] Cfr. „Kat. List" br. 22. 1909.

Financije su bile žalosne od vajkada u zemlji. Najgore su bile za revolucije. Tada se gledalo naći ekspediens za saniranje financijâ.

Nadbiskup od Aixa gosp. de Boisgelin predlagaše veličanstvenu i vanredno patrijotičnu osnovu, da se crkvena dobra opterete sa dugom od 400 milijona franaka, pa da se onda tim zajmom stave financije u ravnovjesje. Ali komora nije na to pristala, već je konfiscirala sva crkvena dobra. Tako je crkva platila dugove državne. I sada su iste prilike; jer hoće da i sada na račun crkve isplate nove dugove. A to je velika nepravda. Dosadašnji doprinos države u bogoštovne svrhe bijaše neka malena rekompezacija za sekvestrirana crkvena dobra.

Doprinos taj bio je državni dug naprama crkvi, bila je to nekakova renta u korist crkve.

Pa baš za to, što se država obvezala za vječna vremena davati bogoštovni doprinos kao odštetu za ugrabljena dobra, obećali su pape, da ne će molestirati imaoce crkvenih dobara. Ukinuti dakle taj doprinos, isto je kao ne plaćati svoj dug, što je svakako velika krivica i nepravda, pa makar to i bilo pod izlikom ravnovjesja financijalnih neprilika. Ali pogledajmo malo bolje tu stranu! Zar se bogoštovnim doprinosom u istinu može izvesti financijalno ravnovjesje? Tä on je dosta malen. Zar šaka zlata bačena u prazne državne kase može iste napuniti? Baš tako kao i kap vode bačena u silnu rijeku! Megjutim da i negovorim o poslovici „krivo stečeno nije blagosoveno“ i „oteto prokleto“; povjest uči, da se država nije nikad pomogla s crkvenim dobrima. Prva sekvestracija za vrijeme revolucije nije spasila države od bankerota, makar je bila obilna, pa ne će ni ova druga. Pače sve se čini, da su troškovi druge likvidacije veći, nego sami dohoci i primici.

Evo nekoliko primjera, kako ih navodi Gibon u listu „Le Correspondant“[1]

God. 1906. likvidirane su pokretnine karmelitskog samostana u Versaillesu s iznosom od **600** franaka. Trošak likvidacije iznosio je **7.000** frc. Neki Ménage likvidiraše dobra nekih 27 kongregacija. Ubrao je svotu od **3,710.000** franaka, a potrošio je

[1] Cfr. „Kat. List“. broj 50. od 12. XII. 1907. Članak Dra. Ive Kraljevića: Na skliskom putu“. Pobliže o tom možemo naći u 12. broju časopisa: „Revue catholique des institutions et du droit“ od god. 1907. i to u članku: „Le rapport officiel sur les liquidations des congregations religieuses.“

3,775.000; dakle mjesto, da je narod dobio morao je još nadoplatiti **65.000** frc. Kuća vrijedna **194.650** frc. prodana je za **23.000** frc. Kapucinski samostan u Aixu proračunan na 190.000 frc. prodan je za 35.000. Nepokretnine Isusovaca u Marsilji proračunane su na **1,451.000** frc. A gdje su pronevjerenja raznih likvidatora? Sam Duez na pr. pronevjerio je više milijuna franaka!! Kraj takova postupka, tko ne vidi, da su financijalne prilike tek izlika, a pravi razlog jest taj: osiromašiti crkvu, pa je onda uništiti.

III. Istina neprijatelji crkve ne priznavaju, za čim idu; očito je, da se još boje, é bi narod progledao; za to smo i čuli, kako u komori Briand argumentira?

Težište cijelog njegova argumentovanja izrazuje izreka: Que chacun doit payer ses prêtres." Ali badava se zaklanjati i za tu izreku. Ako je naravna religija, kako i jest, temelj čovječanskog poretka, ako je ona socijalni princip, ako je ona esencijalna baza javnih institucija, baš tako kao moral pravednost, vlasništvo, domovina, — tad slijedi, da je usluga religije socijalna javna usluga, za koju se mora država brinuti baš tako kao i za uslugu pravednosti, za službu javne sigurnosti ili za narodnu obranu.

Društvo dakle mora na osnovu naravnog prava trošiti za kult i za uzdržavanje religije. A kako se naravna religija nalazi inkorporirana u historijskim i pozitivnim religijama, to nije čudo, da gotovo posvuda država doprinosi za uzdržavanje svećenika.

To je nešto sasvijem normalna i pravedna; jer podupiranje pozitivnih religija nije ništa drugo, nego dug države naravnog, i socijalnog prava.

Tomu argumentu žele naprednjaci i slobodni mislioci izbjeći time, što se pozivaju na slobodno osvjedočenje. Oni vele: „Neka katolici plaćaju svoje svećenike, — ali s kojim pravom da slobodni mislioci iste plaćaju, kad ih po svojem uvjerenju oni ne trebaju?[1]

[1] „Voici des citoyens, qui s' affirment lésés parce que les ressources publiques, dont ils ont fourni leur part sout employées à subventioner des cultes, des dogmes contraires aux opinions qu' eux—mêmes entendent professer et répandre —; des écrivains, des orateurs ont éloquement appuyé leurs protestations au nom de la liberté de conscience . . ." Paul Grunenbaum-Ballin op. c. pag. 19.

Dobro je, okrenimo batinu! Ako slobodni mislioci, naprednjaci, slobodni zidari imaju pravo, da ne plaćaju katol. svećenike, onda valjada imadu i katolici pravo, da ne doprinose i ne plaćaju učitelje naprednjake, komorske liberalne zastupnike, da ne plaćaju porez lajicizovanoj državi. Najzad zar je zbilja istina, da protivnici katolicizma ne moraju doprinositi za kult katolički? Kult je svakako javna uredba. Svećenik je dakle opterećen javnom službom, koja je grana pozitivnog i nužnog socijalnog reda ili poretka baš tako, kao što je i liječnik javne bolnice, vojnik ili činovnik javne oblasti. Ako slobodni zidar za svoju osobu ne treba svećenika, pa dobro, nitko ga ne može prisiliti, da se njime služi, on je u tom slobodan; ali zar da za to ne mora plaćati svećenika? Zar bolesnik, komu nije sila ići u javnu bolnicu, jer se može kod kuće liječiti, ne treba doprinositi za javne bolnice? Zar anarkista, koji perhorescira sud; zar bezdomovinaš, koji je internacijonalac, ne moraju doprinositi za sudstvo i za vojsku? Sofizam je dakle reći: „Neka svatko plaća svoje svećenike".

Uzdržavanje naime svećenstva i religije dug je naravnog prava, a u Francuskoj još k tomu dug narodnji ili ti državna renta na korist religije katoličke.

Protivnici vide dobro jakost tog argumenta, pa se zaklanjaju za princip majoriteta. Ako dakle — argumentira Grunebaum-Mallin, u lajičkoj državi većina ne će doprinositi za kult, to se mora manjina pokoriti. — Abyssus abyssum invocat. Prvo, pitanje je, da li u Francuskoj n. pr. u istinu većina ne će doprinositi za kult? Drugo, zar nije princip o apsolutnosti broja bezbožan? Nije li sama većina nešto kimerična? A gdje je moderno shvaćanje zaštite manjinâ. Što je s referendumom?

IV. Ali kliču neprijatelji. Za što se vi katolici bojite toliko rastave. Eno vam Amerike, kako ondje cvate religija, pa ipak je ondje rastava crkve od države. — Već sam napomenuo, da ni u Americi nije baš sve zlato, što se sjaje. Istina tamo crkva kraj svih neugodnosti napreduje, ali zar se to imade upisati na rovaš rastavi? Kako se imade stvar u toj blaženoj Americi? Zar Amerika uopće, a naposeb sjedinjene države u istinu ne priznaju nikakav kult; zar one u istinu perhoresciraju svaku religijoznu ideju kao što rast. zakon u Francuskoj?

U Americi država podupire u nekoj mjeri kršćanske konfesije. Naravski u Americi nema ni govora o državnoj vjeri, jer

je ondje provedeno cijepkanje konfesija skoro i indefinitum. Kraj svega toga u Americi nije vjera potisnuta tek na domaće ognjište ili na privatni život, kršćanstvo dapače u Americi sačinjava jednu od prvih javnih uredbi. Duh vlade u Americi sasvim je drugojačiji od duha onih ljudi, koji vladaju u Evropi uopće, a naposeb u Francuskoj. On nije antireligiozan. U Americi vlada počinje i dokrajčuje znamenite dogagjaje nacijonalne molitvom. Kongres amerikanskih sjedinjenih država primio je dne 5. jula 1876. kao na godišnjicu deklaracije neodvisnosti ovu rezoluciju. „Imajući na pameti, da se je svidjelo Bogu svemogućemu voditi i štititi sjedinjene države diljem jednog vijeka, tako da smo razvili svoj nacijonalni život, a dobili i priskrbjeli svojim narodima uzvišene stečevine gragjanske i religiozne slobode; to se ćute senat i komora reprezentanata prinukanima ovime u ime svog naroda priznati sa strahopočitanjem, da je Bog bio izvor, početnik i darovatelj svih ovih dobročinstava, pa da mi sasvijem zavisimo od njegove providnosti.“

U Americi odregjuje vlada javne molitve u znak priznanja ili ekspijacije. Evo jednog pasusa iz poslanice predsjednika Clevelanda na narod amerikanski. „Narod sjedinjenih država imaše od vajkada običaj, da jedan stalan dan u godini odregjuje preko svog predsjednika u to ime da se javno priznaje božija dobrota i milosrgje, pa da se moli, kako bi Bog dostojao nastaviti i nadalje dokaze svoje dobrohotnosti i protekcije. Da se i ja pokorim tom običaju, odregjujem ja Cleveland ovime četvrtak dne 25. novembra za javnu zahvalu i molitvu. Onog dana imadu prestati svi običajni poslovi, a narod neka se sakupi u svoje bogoštovne zgrade, da se ondje zahvali i pomoli Svemogućemu gospodaru cijelog svemira, a to sve u to ime, kako bismo i u buduće uživali blagodati slobodne vlade i svaku sreću u svim poslovima diljem naše zemlje. Dok mi promatramo neograničenu svemogućnost božiju u potresima zemlje, u valovlju morâ te burama, neka se zahvalna srca onih, koje je Bog štitio od zla, sa simpatijom i dobrotvornošću obrnu prema onima, koji su iskusili njegove kazni“.

U Americi ne daju onima, koji ne vjeruju u Boga, da budu na sudu svjedoci. Država u Americi nije ni protukršćanska; kad bi naime to bila, ne bi nalagala nedjeljni počinak. Godine 1862. naregjuje predsjednik Lincoln amerikanskoj kopnenoj i po-

morskoj vojsci ovim riječima nedjeljni počinak: „Vrhovni vogja kopnene i pomorske bojne sile sjedinjenih država nalaže vojnicima i mornarima, koji se kupe pod našom zastavom, da svetkuju nedjelju. Važnost nedjeljnog počinka, sveta prava kršćanskih vojnika i pomoraca, respektovanje, koje smo dužni najsvetijim čuvstvima kršćanskog naroda, traže od nas, da se poslovi u vojsci i mornarici u nedjelju ne vrše i ne obavljaju osim ako su apsolutno nužni. Ako bismo profanovali dan i ime Svemogućega, jamačno bismo proigrali interese naše domovine."

Godine 1872. zabranjuje kongres težačke poslove u nedjelju, otvorenje magazina, transport robe, plesove i kazališta.

„...Znajući — veli kongres — da imade bezvjeraca i nepromišljenih ljudi, koji pogrgjuju svetost ovoga dana time, što se podavaju svim mogućim slastima i poslovima —; to ovime izjavljujemo, da je takav postupak protivan njihovim kršćanskim interesima, a opet da skandalizuje duh i srce onih, koji ne slijede njihov zločest primjer, pa uslijed toga naregjujemo....." etc. —

Usporedimo li postupak amerikanskih predsjednika s onim Combesa, Waldeck-Rousseau-a i drugih; tad vidimo ogromnu upravo razliku. Ali još više! Amerikanska država ne samo da nije antireligijozna i antikršćanska, već ona nije ni antikatolička ni antiklerikalna. Amerika postupa s katoličkim svećenstvom, kako se pristoji; ona ih ne isključuje iz javnih poslova[1]. Ona daje bogoštovnim udrugama potpunu slobodu. Glede osnivanja, organizacije i uprave, mogu biskupije, župe, kongregacije na ime svog predstavnika stjecati nepokretna dobra, pače više puta su izuzete te fizične osobe od nekojih poreza. Nije rijetko opaziti, da mnoge države sjedinjenih država ne pripuštaju u javne službe i u škole notorne neznabošce i bogohulce. Pače bogohulstvo se i civilno kazni. Država ne goji u Americi protiv crkve nikakovih tajnih planova; ona se ne protivi njezinom razvitku i njezinom raširenju; pače gdje samo može, ona i štiti crkvu u okviru svog zakonodavstva. Zato koje čudo, da se katolicizam upravo bujno širi u Americi. Dakako duh Amerike želi po svoju preokrenuti katolicizam, za to i vi-

[1] Mgr. Ireland zastupa 1900. god. u Francuskoj Sjedinjene države kod otkrića spomenika Lafayettu!

dimo, da je Amerika plodno tlo t. zv. amerikanizma, ali do biskupâ je, da se katolicizam ne izvrne. Hvala Bogu, da im njihov posao uspijeva!

Danas broji kontinentalna Amerika preko 14 milijuna katolika, a ubroje li se amo otoci, to broje po najnovijim podatcima katolici 22,587.079.[1] U Americi imade danas 51 metropolija, 209 biskupija, 22 apost. vikarijata i 9 apost. prefektura, 1 opatija i 1 prelatura *nullius*. U samim Sjedinjenim državama imade 14 metropolija, 77 biskupija, 2 vikarijata i 1 prefektura[2], 16.550 svećenikâ, od ovih 4.276 redovnikâ, a 12.274 svjetovna svećenika, za 457 više od lani. Da taj kler predstoji životu katoličkom n. pr. u Sjedinj. državama Sjeverne Amerike, dokazano je to time, što sada ondje imade 13.204 crkvî, za 366 više nego lani; sjemeništâ imade 38 sa 6182 sjemeništarca, 217 zavoda za dječake, 709 za djevojčice, 289 zavoda za siročad u kojima se 51.541 dijete hrani i odgaja, a 1125 imade raznih karitativnih instituta. Škola župničkih imade 4845, koje polazi 1,237.251 učenik. Školâ imade za 142 više od lani, a školskih polaznika za 39.338 više od lani.[3]

Taj porast i razvitak, te prilično dobro stanje katol. crkve ne možemo dakle pripisivati rastavi crkve i države, već pogodovanju države crkvi — a i žilavom radu klera; a to je onda nešto sasvim drugoga; — pa zato i pada argumenat protivnikâ zajednice crkve i države, kao da tobože rastava favorizuje slobodi i razvitku crkve. Pogotovo ne može se usporegjivati amerikansku rastavu s francuskom. Danas može svaki Francuz slobodno zavapiti: „Ah si j' étais libre en France comme mes frères d' Amerique!

A nije li to sramota za Francusku? Država u Americi ništa ne duguje crkvi, pa ona ipak daleko nadvisuje svojim postupkom Francusku, koja toliko duguje crkvi! Jadna Francuska! Ti tjeraš redovnice i kler iz svoje sredine! Ti ne ćeš da kler socijalno radi, a nuto Amerika upravo traži socijalno-moralno djelovanje klera!

Biskup Ireland na svom prolazu u Rim bude pozvan od de Vognë-a, de Muna i Henri Lorin-a u Pariz god. 1892., da ondje drži javna predavanja o crkvenim prilikama u Americi. Megju ostalim prikaza taj veleum, kako postaje crkva u Ame-

[1] Sr. „Catholic Directory« za god. 1910. M. H. Wiltzius u New-Yorku i Milwaukee.

[2] Sr. Gerarchia cattolica 1909.

[3] Sr. pomenuti već „Catholic Directory" za 1910.

rici popularnom. Evo njegovih riječi: ... „Crkva je u Americi narodna. Naši svećenici, naši biskupi sasma se posvećuju puku; oni žive megju pukom, pa ih puk poštuje kao svoje zaštitnike i prijatelje. Istina mi žrtvujemo mnogo vrijeme crkvi i sakristiji, ali još više javnom životu. Vi ćete se možda začuditi, da ja s propovijedaonice sv. Pavla kao s kakove katedre držim govore o industriji, agrikulturi, o željeznicama, trustovima i svim mogućim socijalnim problemima.

Još se sada živo sjećam, kako sam lane držao veliko slovo željezničarima jedan dan, a drugi dan njihovim poglavarima, govoreći željezničarima, govorih im kao njihov prijatelj i branitelj njihovih prava. Sve su novine bile znatiželjne, kako ću govoriti predsjednicima željezničkih društava, tim milijarderima zemlje. — Ja sam se lijepo izvukao. Drugi dan sam govorio ovim novčarima: „Gospodo, jučer sam Vašim radnicima govorio o tom, kako ne smiju napuštati svoja prava, koja imadu naprama Vama, danas Vama govorim isto — jer nema sumnje, da i Vi imate svoja prava ... i tako je išlo dalje na potpuno njihovo zadovoljstvo.

Moram pohvaliti amerikanski narod, bio on protestantske ili katoličke vjeroispovjesti, da vrlo rado gleda, gdje se kler bavi interesima zemlje. Želi taj narod s pravom, da se općim dobrom bavi sva moralna i inteligentna sila, kojom zemlja uopće raspolaže. Tako postaje kler socijalna moć, pa baš zato oni, kojima nijesu prijatne ideje katoličke, moraju priznati, da ne mogu prijeći onako lako na dnevni red preko 20,000.000 katolika i tolikih biskupa. A najzad zašto i bi? Nas se ne treba nitko bojati.

Mi i djelom i riječi pokazujemo, da smo megju patriotima patrioti. Naše srce vazda tuče za republiku ujedinjenih država; naš jezik je vazda u pripremi, da hvali njezine vrline; naše ruke vazda se pripravno podižu, kad treba blagosiljati, pa bilo to i našu vojsku. Prije se govorilo, da se crkva ne može u Americi sprijateljiti s republikanskom formom; reklo se, da crkvi ne prija slobodni zrak američki, pa da nastoji u Ameriku uvesti ideje imperijalistične i monarkistične drugih država. Megjutim dokazalo se, da to ne stoji. Crkva diše slobodni zrak Amerike, pa se pri tom dobro ćuti; danas već nitko ne dvoji o našem patriotizmu“.[1]

(Nastavit će se.)



[1] Uzeto iz prve konferencije držane 18. juna 1892. u geografskom društvu.



Recenzije.

Alfons Lehmen S. I.: Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an Höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. Vierter (Schluss) Band: Moralphilosophie. Herder, Freiburg i Beč 1909. 2. izd. XX—354 str. Cijena K 5·28.

To djelo, koje u četiri svezaka obragjuje cijelu filozofiju, predočuje jedinstveni i skopljeni svjetovni nazor. Temelji su mu aristotelički-skolastički, ali se obazire na moderne nazore i na sigurne rezultate novijih istraživanja. Osobite su prednosti toga djela, što je jasno i pregledno, k tomu je argumentacija solidna a pobijanje protivnika stvarno.

Četvrti je svezak izvrstan uvod u toli razgranjenu moralnu znanost. U njem su jasno i točno označeni temeljni potezi u svim smjerovima na ćudorednom polju, te omogućuje čitaoca, da se može u pojedinim pitanjima lako orientirati.

Prvi dio, koji obuhvaća općenitu moralnu filozofiju, raspravlja o zadnjoj svrsi čovjeka, o moralitetu ljudskih čina, o naravnom ćudorednom zakonu te svršava sa naukom o pravu. Drugi dio, posebna moralna filozofija, bavi se u prvoj knjizi sa naukom o dužnostima čovjeka spram Boga, spram sebe i bližnjega te sa naukom o privatnom vlastništvu. Druga knjiga sadržaje nauku o društvu: obitelj, država. Osobita je pomnja posvećena nauci o privatnom vlastništvu. Prikaz i pobijanje socijalizma je vrsno.

Novo je izdanje prošireno osobito u nekim partijama kao o zaprekama slobodnog djelovanja, o normi ćudoredja, o savršenoj sankciji zakona, o odnošaju države spram vjere, o moralnim sistemima.

Monizam i kršćanstvo. Poglavlje iz vjerske filozofije. Čitao u svečanoj sjednici Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti dne 20. ožujka 1909. pravi član Dr. Gjuro Arnold.[1] Učeni akademik ogleda iznajprije skupine monističkih bojovnika: Häckela, Bölschea, Trinea, Hartmanna (A. Drews), Nitzschea (Horneffer), Comtea (Buisson, Lechartier, Le Roy, Ardigo, Marchesini, Guastella). Vrsta ih u tri vrste: 1. oni, što se oslanjaju na prirodne nauke, na kauzalitet i teoriju evo-

[1] Vidi Rad Jugosl. akad. knjiga 178 str. 225—238.

lucije; 2. oni, što polaze sa romantičkog, estetičkog i umjetničkog shvatanja prirode; 3. oni, što se upiru na pozitivizam i pesimizam. Svi se podudaraju u težnji, da pobiju kršć. nazor o svijetu. Glavni je u borbi prirodoslovni monizam. On tvrdi, da prirodne znanosti, osobito njeni principi: kauzalitet i evolucija, čine kršćanstvo iluzornim. Pisac istražuje te principe monizma i pokazuje prostom analizom tih principa, kako oni nesamo ne dokazuju monizma, već kako baš ti principi vode do mira izmegju vjere i znanosti, ako ih shvatimo istinski, a ne monistički.

Monizam nije utvrgjeni posljedak znanstvenoga istraživanja. Empirijske znanosti obragjuju iskustvo, a monizam je sistem tvrdnja, koje iskustvo prekoračuju. Uzrok je pojavama transcedentan i ne može biti predmetom iskustva. Zato je i monizam, kad govori o zadnjem uzroku svijeta i čovjeka, samo hipoteza te se uzalud izdaje protiv vjere kao da je tobože čista znanost. Princip kauzaliteta je aksiom (ne iskustvo), da duh uzmogne spoznati i shvatiti prirodu. Razlog je tomu aksiomu (nekakvi oblik razuma) u stvarima samim, u kojima vladaju ista pravila, koja i u duhu. Tako nas same stvari pute na neku objektivnu inteligenciju, koja mora da je uredila svu tu realnost. — „I tako se evo vjera prikazuje najdubljim korjenom snažnoga duševnoga života i najjačim bedemom protiv znanstvenoga i etičnoga skepticizma" (str. 230.). — Mehaničko shvatanje svijeta ne može se pojmiti bez svršnosti i gospodstva duha nad prirodom (Hertwig, Reinke). Jednako je neponjatno prvotno postanje organizma sa čisto fizikalno kemičkoga stajališta. Tu ne pomaže ni Mayerov energetički zakon. — Uzmimo još slobodu volje, bez koje nema općene zakonitosti, i eto nas u: dualizmu. Dualizam je jedinstven pogled na svijet, jer jedinstvenost traži da nam se sve pojave očituju u kontinualnoj i kauzalnoj svezi, a nipošto ne traži, da pojave budu iste vrste ili što više da budu jedne. — Što se tiče evolucije, valja ju razlikovati od transformacije i descendencije (od darvinizma). Darvinizam pripada povijesti (Fleischmann, Kassowitz, Driesch, Hertwig, Reinke). Za evolucijom pristaju gotovo sve nauke, i teolozi (Wasmann). Tim ipak „nije ništa odlučeno ni glede sveze čovjeka s ostalim živim bićima ni glede osobite razlike izmegju njih." Čovjek je jedini došao do svijesti, do govora, do vjere, do duševne povijesti. Savršenije fizičko ustrojstvo ne prati i savršeniji tehnički psihički razvoj. Već to može biti uporište za vjeru u neumrlost duše. — Evolucija na području povijesti ne ukida apsolutnog značaja ni svrhunaravnog početka kršćanstva, kako misle monisti. Pojam razvoja ne traži, da taj razvoj bude beskrajan, već jedino da bude napredan. Može dakle u razvoju nadoći pojava, koju druga pojava ne izmjenjuje, jer je razvoj postigao svoj završetak. Tako misao evolucije ne pobija tvrdnje „da je vjerska povijest u kršćanstvu svoju posljednju svrhu polučila", kršćanstvo je apsolutnog značaja.

Evolucija nalazi neposredne pojave, koje su uzrok ili uvjet dalj-

njem razvoju. Zadnji uzrok je zauvijek otet iskustvenom istraživanju prirodnih nauka. Zato ako se i nagju povodi razvoju vjerske svijesti čovjeka, time nije jošte ništa odlučeno protiv zadnjeg uzroka, protiv kauzaliteta vrhovne inteligencije — protiv svrhunaravnosti kršćanstva.

Ovako teorija. I praksa se, vele, protivi kršćanstvu — završuje naučenjak. Kršćanstvo, tvrde, da je transcedentalno, protivno životu, kulturi ... Istina, kršćanstvo je po svojoj biti transcedentalno, jer diže ovaj svijet nad materiju, dajući mu nazor o drugom vječnom svijetu. Ali tim kršćanstvo ne obara čuvstva zavičajnosti za ovu zemlju, kao što ni putovanje u tugjini ne uništava misli na domovinu. Otvoreni grob dokazuje, da se ovdje ne možemo udomiti. No onda ili nemamo zavičaja ili nam je zavičaj zapravo u vječnosti. Tim se ne omalovažuju zemaljske stvari. Naprotiv. Zemaljske stvari dobivaju svoju pravu vrijednost istom onda, kad ih promatramo sub specie aeternitatis. Bez toga su ništa, jer su kratkotrajne, a vrijede, koliko im vrijednosti daje mašta. No kad ih uzimamo u svezi sa vječnosti, onda se riješavaju ništavila i stječu realnost, koja im je bila potrebna. Zemaljske su stvari pomagala na putu u vječnost. „Tako kršćanstvo ne samo da ne poriče, nego baš ustvrgjuje život. Ona je pače najjača tvrdnja života, što je uopće ima." (str. 236). — I kulturi daje istom kršćanstvo njeno pravo značenje. Realnost pripada apstraktnom pojmu kulture tek u snošaju prema čovjeku. Što vrijedi čovjek (ne čovječanstvo — jer i to je apstrakcija), to vrijedi kultura. Ako je čovjek, zastupnik kulture, ništetna sjena ili plahi val, koji gine bez traga i glasa, onda je ništetna i sva kultura. „Pravo značenje može kulturi dati sàmo kršćanstvo, jer ono smatra kulturu životnim radom takih duševnih sila, koje pute na vječnost" (237). Kultura bez pomisli na vječnost promeće se ubrzo u pesimizam (*Χερέσιας πεισιθάνατος*). To potvrgjuje svagdanje iskustvo „da se obožavanje života svršava danas ponajviše negacijom njegovom." — Tako „ono što znamo, ne daje povoda borbi protiv kršćanskoga shvatanja svijeta" (238).

Ovaj prikaz rasprave učenoga akademika pokazuje sam sobom, kako autor originalno, jezgrovito, lako i jasno postavlja i riješava zadani problem. Upravo je očito, kako zdravo umovanje i prava znanost vode k Bogu i kršćanstvu. Kad bi nam učeni filozof htio onako pred učenim svijetom razglobiti još po koje poglavlje iz vjerske filozofije! Bilo bi Bogu na slavu, narodu na korist, njemu na čast! *Dr. F. Barac.*

Kršćanska apologetika O. W. Deviviera. II. dio. Kad je izašao prvi dio važne te i glasovite apologetike, s veseljem i nekom nestrpljivosti izgledali smo da nam se poda i drugi dio. Radoslav Katalinić nastavio je prijevod i sretno dovršio. Knjižara Sjemeništa — Spljet izdala je i taj dio. Prvi je dio dokazao jasno i nepobitno, da je kršćanska vjera doista božanskoga izvora, podrijetla; drugi ovaj nužno korača dalje, naprijed, pa dosljedno pita: gdje ćemo naći to pravo kršćanstvo? — i na to pitanje

temeljito odgovara. Razlika je u samom raspravljanju. Prvi dio kao da pred sobom gleda i vidi pogane, bezvjerce, racijonaliste, koji se otimaju i ne će da priznadu božansko poslanje Isusovo, dakle i njegovu vjeru. Ovdje se više obzire na grčkoistočnjake i protestante. Umni autor (djelo je na francuskom jeziku izašlo sedamnaest puta!) raspreda ovamo iznajprije o crkvi općenito, prelazi na katoličku rimsku crkvu, tumači njene povlastice, brani crkvu od napadaja i prigovora (vrlo lijep odsjek), pokazuje, koliko je uradila i što čini crkva na probit i uhar prosvjete i blagostanja naroda.

Preporučamo vrlo rado tako solidno djelo u vrsnom prijevodu. Cijena je II. dijelu K 2·50 (i prvi toliko stoji), oba dijela zajedno s poštarinom K 5·60. *V. R.*

Dictionnaire apologétique de la foi catholique. Jedva će biti nešto preko godinu dana i već su u našim rukama tri snopića sa 960 kolona ovog znamenitog apologetičkog rječnika. Četvrti je snopić već na putu. Potom je gotovo sigurno, da će cijelo djelo od kojih 16 snopića biti odštampano u četiri godine. Djelo je u velikom (4°) leksikografskom formatu čitljivim i jasnim slovima štampano. Lako ga je upotrebljavati, jer je alfabetskim redom poregjano. Na koncu će biti pored toga još i kazalo, koje će ukratko iscrpiti i prikazati točan sadržaj svakog članka. Glavne misli pojedinog ovećeg članka (na pr. Agnosticisme, Conversion, Dieu etc.) jesu i sad rečene na čelu članka.

Svaki snopić broji 320 kolona, i stoji 5 franaka kod: Gabriel Beauchesne et Cie, Paris (6e), Rue de Rennes 117. Platiti treba izašle snopiće i predbrojiti cijelo djelo. Svaki snopić može se platiti i 14 dana poslije primitka, ali se pojedini snopići ne prodaju već onomu, koji je predbrojnik cijeloga djela.

Najnovija (15. V. 1910.) pariška „Revue pratique d'Apologétique“ — jedna od najvrsnijih svjetskih smotrî apologetičnih — veli (T. X. p. 291.) o tom „Dictionnaire apologétique“, da je ovo sadašnje četvrto izdanje — poredimo li ga s prijašnjim — gotovo sasvijem novo djelo.[1] I. B. Jaugey izdao je prvi puta „Dictionnaire apologétique“ g. 1888. Bio je dobar za prilike onoga doba osobito kad su ga u drugom i trećem izdanju popunili suplementarnim svescima. No kako apologetički članci treba da se primijene potrebama novog vremena latio se početkom god. 1909. A. D'Alès, profesor na katoličkom Institutu u Parizu, ogromnog posla, da sasvijem preuredi taj rječnik i tako ga spremi, kako bi bio na savremenoj znanstvenoj visini i u svakom pogledu potpuno doraslo oružje katolikâ u njihovim potrebama vjerskim, moralnim, znanstvenim, socijalnim itd. Zato je svakom članku dodana obilna katolička i protivnička literatura (francuska, njemačka, engleska), da čitatelju pomogne u njegovom dalnjem izučavanju predmeta.

[1] Možda nije na odmet, ako doslovno pribilježim, što tim povodom veli Revue: „G. d'Alès zauzima u Institutu teološku katedru. Onima, koji katkada pitaju, čemu su katolički Instituti, može se odgovoriti: „Da uzmognu stvoriti od redakcije Jaugey-eve apologetički rječnik redakcije d'Alès-ove. Kad bismo izgubili katoličke Institute, brzo bismo pali opet na — Jaugey-a.“

Doista treba reći, da dojakošnja 4 snopića jamče, te će ovo zamašno djelo biti prava riznica apologetu, izvrstan vogj konferencieru, jezgrovita lektira laiku. Već glas glavnog urednika, strogog naučenjaka i katolika D'Alès-a, govori nam, da u djelo ne će ući ništa, što ne bi bilo savršeno ispitano u svakom pogledu. Djelu je cilj istina: istina u vjerskim, istina u znanstvenim problemima. Sigurni rezultat znanosti i pravo predočena dogma katoličke vjere ne mogu da dogju u protivurječje. Jedno je i drugo istina, koju Bog očituje na razne načine: posredno u prirodi ili neposredno u objavi. Zato D'Alès budno bdije, da u njegov Dictionnaire pišu samo naučenjaci prvoga reda, a i ti da prinesu samo takove radnje, u kojima se zrcali rigorozna točnost znanosti i savršena ortodoksija vjere. Tako na pr. pišu u Dictionnaire: biblicisti Batiffol (članak: Apôtres), Mangenot (Canon catholique des Saintes Ecritures), filozofi i teolozi Bachelet (članak: Apologétique, Apologie), Sertillanges (Art), arheolog Allard (Catacombes chrétiennes de Rome), liječnici Surbled, Goy (Célébrologie, Chasteté), misionar Wieger (Chiene), liturgičar Cabrol (Culte chrétien), političar De Mun (Démocratie), bivši časnik Rivet (Duel) i t. d. Na taj je način D'Alès postigao savršeno svoju zadaću za naše prilike. U ovom apologetičkom Dictionnairu naći ćemo potpunu znanstvenu apologiju katoličke vjere. Svaka pojedina istina bit će strogo dokazana i opet svagdje će se točno i jasno odgovoriti na sve prigovore (protudokaze), što ih protivnici iznose bilo protiv vjere uopće, bilo protiv pojedine katoličke istine napose. Kako pišu u Dictionnaire apologetique moderni naučenjaci, prirodno je, da će upotrijebiti moderne metode i osvrtati se na najmodernije radnje u katoličkom i protivničkom taboru. Modernizma ipak ne će biti. Da je tako, jamče nam u dojakošnim snopićima mnogi članci, koje smo prelistali i detaljnije pregledali. Svjedoči nam i „Imprimatur" pariške crkvene oblasti, štono ga svaki snopić nosi na unutrašnjem omotu.

Nedostaje nam prostora, da pišemo točnu kritiku (nije zato još ni doba), hoćemo samo da referimo i upozorimo na to znamenito djelo. Zato k rečenom pridajemo samo još neke momente. Danas su za nas osobito aktuelne: poredbena znanost religija, prirodne i socijalne znanosti, kriticizam u filozofiji, povijesti i svetom pismu. U svim je člancima te struke Dictionnaire apologétique baš na savremenoj visini.

Otvorimo na pr. za poredbenu znanost religijâ članak „Babylone et la Bible". Napisao ga poznati stručnjak A. Condamin. Ima 31 kolonu (jasnog ali) sitnog tiska. Vrlo sumnjam, da bi se stvarno dalo više reći u knjizi od 100 i više stranica. Ogromnu literaturu za ovo pitanje proučio je pisac savršeno i prikazao nam rezultat znanosti tako jasno, da i pravi laik u tom problemu očevidno gleda čistu istinu. O pismu, o pričama babilonskim, o njihovoj znamenitoj literaturi, o epu Gilgameš, o zakonodavcu Hammurabi, o imenu Jahve, o svetkovinama na pr. sabat, purim i t. d. o svem tom i drugom mnogoćem poučava ova studija tako točno i tako lako, da bi dobra memorija znala ponoviti gotovo riječ po riječ cijelu

raspravu. A kako je jak dojam, što ga članak ostavlja u našoj duši! Upravo se veselimo, što su iskopine babilonske potvrdile povijest, kako je kazuje sveto pismo staroga zavjeta. Radujemo se, što iza ovih asirskih nalaza božanski karakter svetoga pisma još jače izbija. Umiruje nas što ovom prigodom na vlastite oči gledamo, da ne treba vjerovati svakom zaključku tako zvane poredbene znanosti religijâ; da se ne valja pouzdavati u pučko prikazivanje historije religijâ; da ne treba odmah primati i filozofskih ili religijoznih izvoda pojedinih makar i glasovitih asirioloških lingvista. Dokazano je eto: da pojedini lingvisti često tvrde, što kasnije drugi pobiju; da često hipotezu iznose kao gotovu istinu; što više, da se nagje i takovih, koji izvraćaju i interpoliraju tekst, samo da tobože dokažu svoju unaprijed sazdanu antikatoličku tvrdnju. Pobugjuje nas na rad, što saznajemo, da doista imade sličnosti izmegju mnogih kazivanja svetoga Pisma i babilonskih iskopina. Stručno proučavanje valja da nas uvjeri, kako su pisci Svetoga pisma doista poznavali tradicije babilonskih suplemenika, ali kako su ipak bili u svom radu nezavisni.

No baš iza iskopina babilonskih je upravo očevidno, da izraelski pisci u ovim prilikama ne bi bili mogli bez osobite i izvanredne svrhunaravne pomoći Božje (inspiracije) očuvati tako čisto monoteističko vjerovanje, tako čisti kult, tako savršen moral i t. d. Babilonske su dakle iskopine više koristile ugledu svetog Pisma, nego što su tendenciozni asiriolozi mogli naškoditi.

Jednako je majstorski obragjen članak A. Durand-a: „Critique Biblique" u 58 kolona. Pravi je to enchiridion za modernu introdukciju u Sveto pismo. — Kratki člančić Bruckerov: „Deluge" kazuje nam u 5 kolona sve, što o tom toliko pretresanom pitanju valja znati. — U moralu će se jedva naći jasnije i aktuelnije obragjenih članaka od Moisant-ova „Conscience" i Munnyuck-ova „Determinisme". — O Kantovu kriticizmu i njegovim posljedicama nije gotovo moguće kraće, točnije i bolje raspravljati, nego što tu piše Valensin „Cristicisme kantien". — Krasnu i potpunu pouku nose nam historični članci: Croisades (L. Brehier), Canossa (Guilleux), Barthélemy (Brière); juridički: Curie Romaine, Congrégations romaines; socijalni: Droit divin des Rois, du seigneur i t. d. i t. d.

Nije moguće iznijeti svih ljepota ovog apologetičnog rječnika. Treba ga nabaviti i čitati. Onda će svak vidjeti, koju nam kolosalnu pruža korist, ali i koliko duševno uživanje!

Dr. Franjo Barac.

I. Catherinet: Le rôle de la volonté dans acte de foi. Langres, dobiva se kod pisca, 1908. str. 113.

Koju ulogu imade volja kod kompliciranog sistema psiholoških čina, koji pripravljaju i konstituiraju čin vjere kod posve normalnog čovjeka, to je problem kojega si je stavio pisac. On to pitanje riješava s obzirom na sve glasovitije teologe. Uspjelo mu je mnogu nejasnost razbiti i gdjekoje je pitanje osobito dobro precizirao.

Lagrange P. M. J. Études bibliques. Le Messianisme chez les Juifs (150 avant J. Ch. à 200

après J. Ch.). Paris, Gabalda, 1909, str. VIII—349, cijena Fr 10.

Ovo je vrstno djelo u prvom redu od velike vrijednosti za razumijevanje novoga zavjeta, jer nas upoznaje sa tadanjim duševnim raspoloženjem židovstva s obzirom na mesijanska pitanja, u koliko se ono dade upoznati iz spisa helenista, apokaliptika i rabina. Perioda, koju obragjuje Lagrange, počinje sa Makabejcima (150 pr. Krista) i svršava sa Tanaitima, učiteljima Mišne (oko 200 poslije Krista).

Djelo se raspada u četiri dijela. Prvi se dio (str. 1—36) bavi sa helenistima Josipom i Philonom, drugi dio (str. 37—135) obragjuje „Mesijanizam" po apokrifnim apokalipsama, u trećem dijelu (str. 137—265) Lagrange istražuje mesijanizam farizeizma ili rabinizma, kako se nalazi kod t. z. Tanaita, a u četvrtom dijelu (str. 266—331) prikazuje praktično djelovanje mesijanskih ideja (le messianisme en action) u tri poglavlja: 1. držanje judaizma spram pogana 2. rabini naprama kršćanstvu — mnijenje o Kristu u talmudu i njemu srodnim spisima, židovska polemika i 3. mesijanska razočaranja do u najnovije doba. Na koncu (str. 333—349) se nalaze nekoji najvažniji tekstovi, popis citiranih auktoriteta obiju talmuda i točno stvarno kazalo.

Jedino je šteta, što je učeni pisac, urednik glasovitog biblijskog časopisa Revue biblique, koji izlazi u Jeruzalemu, principijelno isključio iz svoga istraživanja o mesijanizmu kod Židova bibliju. Djelo bi bilo još od mnogo veće — osobito apologetičke — vrijednosti, da je L. takogjer obradio mesijanizam u starom i novom zavjetu.

H. Rinieri S. I.: S. Pietro in Roma ed i primi papi secondo i più vetusti cataloghi della chiesa Romana. G. B. Berutti, Torino, 1909. str. LV—404, cijena L. 4·50

Ovo djelo, kako iz uvoda saznajemo, imade specijalnu zadaću da pobije kronologiju Harnackovu i Semerie.

Knjiga se raspada u dva dijela. Prvi dio (str 1—191) nosi naslov: Prvi pape i stari katalozi; tu je sve skupa sabrano što se kod pisaca i drugih izvora nalazi o osobama, imenima, slijedu i t. d. papâ.

U drugom dijelu se bavi pisac sa važnijim dogagjajima iz života sv. Petra te se još jednom obazire na sv. Petra kao prvog biskupa rimskog i kako je dugo trajao njegov episkopat.

I ako pisac nije svaku svoju tvrdnju apodiktički dokazao i ako nije vrela, iz kojih je crpio, kritički ispitao, ipak imade u tom djelu vrlo uspjelih partija n. pr. da monarhistička uredba Crkve nije tek nastala sredinom drugoga stoljeća i t. d. proti Harnacku.

Les Saints. Collection publiée sous la direction de Henri Joly, membre de l' Institut. Paris, Gabaida et &.

Bila je sretna misao, kad je prije po prilici 10 godina Joly odlučio izdavati zbirku života svetih. Sam je Dupanloup jednom kazao, da malo imade života svetih onako pisanih, kako bi morali biti pisani. Princip kod izdavanja biografija svetih bio je stroga historijska kritika i katoličko osjećanje. I zaista uspjeh je bio velik, jer su nam te monografije pružile živi i pravi portrait dotičnoga sveca. Pisci tih monografija proučili su

točno dokumente i spise o dotičnom svecu i kritički ih ispitali i ocijenili — na takovom se je onda temelju lahko dalje gradilo. Do sada je izašlo 67 takovih monografija, od kojih je pet nagragjeno od francuske akademije, a u pripravi ih je dvanaest. Mnogo ih je već prevedeno na druge jezike. Samo da neke od tih monografija spomenem: Augustin, Vinko de Paul, Jeronim, Dominik, Bazilije, Ambrozije, Franjo Sal., Ivan Krizostom, Terezija, Bonifacije, Petar, Teodor, Melanija i t. d. Gotovo svaka monografija izašla je u više izdanja. Osobito bi spomenuo od Jolya: Psihologija svetaca (Psychologie des Saints), koja je već izašla u 12 hiljada, a nagragjena je od francuske akademije — sada to djelo izlazi u prijevodu od pok. Mije Gečeka u Vrhbosni (2. broj 1910.). Knjiga se raspada u pet poglavlja: ideja svetosti kod raznih religija, narav svetaca, imaginacija, osjetljivost, ljubav i djelovanje njihovo kao i izvanredne činjenice u životu svetih.

Pojedine su monografije vrlo ukusno opremljene te svaka stoji nevezana 2 Fr. a vezana 3 Fr.

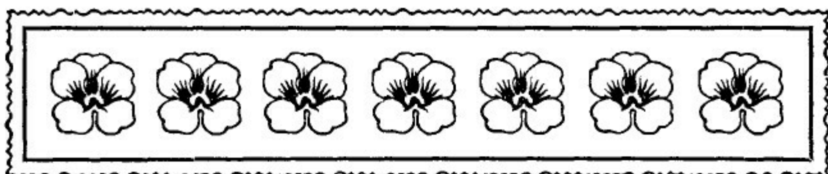
Posvátná místa království českého. Marljivi spisatelj dr. A. Podlaha bio je obolio, te se je zato nešto oteglo s ovim izdanjem, ovim četvrtim dijelom. Ovdje obragjuje on dva vikarijata: Kolínský i Rokycanský Prikupio je povjest, pridodao opise, primetnuo nebrojene slike sviju hramova župnih, kapelica, samostana i t. d. jer su sve to spomenici „katolické víry a nábožnosti v království Českém“. Upravo je milina čitati sve te stvari, ugodno je promatrati Božje domove. oltare u njima i ostalo, jer sve to odaje živu vjeru bratskog nam češkog naroda. Ovakovo sastavno djelo mora da veseli svakog vjernika, a ima to i religijoznu odgojnu stranu. Listajući po knjizi gledajući one lijepe hramove po ostalim dijelovima svoje domovine, čitajući o velikoj skrbi i brizi svoje braće — budi se i u čitaoca mnoga ta plemenita misao. Mimogred budi istaknuto, kako nam je voljko posmatrajući, da su nam vjerske istine iste, da smo jedno, tako nas zanosi, kad u silnom broju onih raznih mjesta nagjemo n. pr. i ova imena: Mitrovice, Osek, Stupno, Čičov i t. d. Preporučujemo: cijena 3 K. Inače je djelo megju edicijama „Dědictví Svatojanského“ (članarina jedanput za svagda 20 K; Prag IV., Hradčany). *V. R.*

Steinmüller: Die Feindesliebe nach dem natürlichen und positiven Sittengesetz. Manz, Regensburg, 1909 M. 2·80.

U prvom dijelu S. obragjuje ljubav spram neprijatelja sa gledišta naravnoga ćudorednoga zakona, njen naravopravni i psihološki temelj, njenu povjest u antiknom pučkom moralu i u grčko-rimskoj filozofiji.

U drugom dijelu istražuje ljubav k neprijateljima po pozitivnom ćudorednom zakonu, naime u starom zavjetu (Mojsija, psalmi, proroci knjige mudrosti), u novom zavjetu (savršena strpljivost, savršena ljubav, dalnja izgradnja ljubavi spram neprijatelja po Kristu i apostolima), u patrističkoj i skolastičkoj literaturi.

Geheiligtes Jahr. Leren und Beispiele der Heiligen in kurzen Lesungen für alle Tage des Jahres. Nach dem italienischen frei be-



Pregled časopisâ.

Hrvatska straža.* za kršć. prosvjetu. Senj, 1910. br. 4.

Dr. K. Eterović: Stari sofisti i savremeni sofizmi. — Nastavljaju se rasprave Talije, Grabića i Vlašića. — A. Cikojević: Obične životne zagonetke.

Serafinski perivoj. Sarajevo, 1910. br. 3—5.

I. Božitković: Crte iz povjesti francuske filozofije. — I. B—ić: Sv. Franjo Asiški i protestanti. — Dr. Jelinić: Evolucija marijavitizma. — Dr. Drag. Ikić: Da li je Holubova hipoteza o postanku mise etimološki moguća?

Vrhbosna. Katoličkoj prosvjeti. Sarajevo, 1910. br. 5—9.

Dr. B.: Duhoborci. — Joly-Geček: Psihologija svetih. — Dr. Ivan Koščak: O pučkom izdanju sv. evangjelja i djela apostolskih za hrv. narod. — M. Alaupović: Nadbiskup Mignot i „Sillon".

Savremenik. Zagreb, 1910. br. 3.

A. G. Matoš: Život Fridrika Nietzschea. — I. M. Franjevci i glagolica. — Z. B.: Eduard Rod.

Glasnik hrv. prirodoslovnoga društva. Zagreb, 1910. Prva polovina.

Dr. Gorjanović-Kramberger: Pračovjek iz Krapine u Hrvatskoj. — Dr. Aurel Forenbacher: Razvitak evropske flore od tercijera do danas.

Mjesečnik pravničkoga društva u Zagrebu. Zagreb, 1910. br. 1—4.

Dr. F. I. Spevec i dr. I. Šilović: Hrvatska pravna terminologija. — Dr. F. S. Gundrum-Oriovčanin: Kazneno-pravno prosugjivanje praznovjerja.

Voditelj v bogoslovnih vedah. Maribor, 1910. 2. sv.

Dr. L. Ehrlich: Kantova kritika naših dokazov za bivanje božje. E. razlaže Kantovu kritiku skolastičkih dokaza za bivovanje božje te ih ujedno i pobija i dolazi do zaključka, da je Kant vrlo površno poznavao skolastičku filozofiju, stoga je i njegova kritika tako plitka.

* U pregledu hrvatskih časopisa, označiti ćemo samo naslov onih rasprava koje se bave vjerskim i teološkim pitanjima.

Dr. Guido Rant: „Hrepenenje večnih višav" (Gn. 49, 26). Dr. Iv. Tomašić: „Veto" ali „exclusiva" pri volitvi papeža. T. svršava u tom članku povjest o državnoj ekskluzivi, koja siže do Pija X. (1903), iz koje proizlazi, da se sa kompetentne strane nikada nije priznalo vladarima pravo ekskluzive.

Čas. Ljubljana, 1910. sv. 4—5.

F. Terseglav: Misticizem in krščanstvo. Samo misticizam, koji izvire iz prave vjere, koji niče iz naručja Crkve vodi k Bogu.

Dr. K. Wessely: Papiri in početki krščanstva. W. pokazuje, kako je važno papiroslovlje za povjest kršćanstva — osobito za prakršćanstvo i za povjest teksta Nov. zavjeta.

Fr. Stelè: Cerkev sv. Klementa v Rimu in sv. brata Ciril in Metod.

Časopis katolického duchovenstva. Organ znanstvenoga odbora kršćanske akademije u Pragu. Redaktori: Dr. F. Kryštufek, Dr. I. Tumpach i Dr. A. Podlaha. Prag. 1910. Svez. 3.

Treći svezak uglednoga češkoga časopisa donosi sedam znanstvenik radnja. Četiri se rasprave nastavljaju od prije, i to: historička rasprava „Češki kralj Juraj i kompaktata" od Dr. V. Pavlika, juridičko-historička: „Papinski legati" od Dr. F Kryštufka, patristička rasprava: „Život sv. Ćirila Jeruzalemskoga i njegova nauka o utjelovljenoj Riječi" od Dr. M. Mikulke, te juridička: „Konstitucija *Sapienti consilio*" od Dra. Al. Soldata.

U 3. svesku započinje oveća dogmatsko-filozofijska radnja „O slobodnoj volji čovječjoj" od Dra I. Novotnoga.

Izvijestit ćemo o 2 radnjama, koje su u 3. svesku dovršene. Opat Salesius Roubiček pretresa već u 3 sveska pitanje: „Koliko je premonstrantski red sudjelovao u djelu Bolandista Acta Sanctorum." Glasovito ovo djelo započeto je u 17. vijeku. Ideju je dao prvi Herbert Rosweid († 1629.), izdavanje djela započeo Ivan Bolland god. 1643., po kom se cijelo djelo prozvalo. Zanimiva je povijest monumentalnog ovog još do danas nedovršenog hagiografskog djela. Na djelu su radili najprije sami Isusovci, poslije ukinuća isusovačkoga reda Premonstranti, a kad je isusovački red uskrišen, opet Isusovci. Roubiček opisuje, u koliko su Premonstranti sudjelovali kod djela. Podatke za svoju radnju crpio je R. iz djela samoga.

Vrlo je interesantna bibličko-botanička rasprava: Ant. Helebranta „O mandragori biblickoj." U Gen. 30, 14 i Cant. 7, 13 dolazi u hebr. tekstu riječ dudaim. To je nekaki plod što ga je Lija dala Raheli, po kom je Rahel postala plodnom. Septuaginta prevedoše riječ dudaim sa mandragorom. Helebrant neobičnom vještinom prolazi svu literaturu o tom plodu počev od najstarije pa do najnovije pa dokazuje, da dudaim nije mandragora nego limun ili naranča.

Varia i literaturu 3. sveska ispunio je aktuelnim članěićima i recenzijama većim dijelom Dr. I. Tumpach. *Dr. K. Dočkal.*

„Przegląd Powszechny". Poljaci braća u istinu mogu da se pohvale s premnogim svojim edicijama i raznolikim plemenitim

religijoznim ili kulturno-socijalnim pothvatima. U njih već dvadeset i sedmu godinu izlazi pomenuta smotra i to u početak svakog mjeseca a u opsegu od 9—11 araka.

Donosi i teološke radnje, priopćuje i literarne osvrte i studije, obzire se i na dnevne, savremene važnije dogagjaje, prati literaturu bogoslovsku i u stranim jezicima, u opće tako je vrsno i lijepo uregjivana ta smotra, te je pravi prijegled svega kolikoga života katoličkoga i kod samih Poljaka a i spolja. Četvrta sveska, koju smo primili ima od nadbiskupa Teodorowicza spomen-listak: Nad trumną Luegera; pedagoški putokaz: Zwyrodnienie młodzieży i środki zaradcze —; osvrt: Z powodu dzieła ks. Chotkowskiego; književno-historijski prikaz: Dr. M. Murko i jego dotychczasowa działalność naukowa; zanimljivu poučnu studiju: Ostatnie dziesięciolene archeologii chrześcijanskiej; svršetak veoma temeljite a korisne radnje: Darwin i jego dzieło i najzad interesantan povijesni ulomak: „Civitas Dei“ w epoce Karola Wielkego. Referati su mnogobrojni i ostale stvari birane.

Preporučujemo od srca „Przegląd“. Na godinu stoji K 20; pretplata se prima i na pô godine i na četvrt; pojedini broj zapada K 2·50. Prenumeracija se šalje na: Administracya „Przeglądu Powszechnego“, Krakow, ul. Kopernika 26. V. R.

Богословски Гласник, часопис за православну богословску науку и црквени живот. „Glasnik“ izilazi u Srijemskim Karlovcima (štamparija M Jankovića) u dvije knjige godišnje, od kojih svaka broji 6 svezaka. Jedan svezak iznaša oko 78 stranica. Cijena 12 K. Glavni mu je urednik Ilarion Zeremski, arhimandrit. Časopis se bavi sa naučnim i praktičnim potrebama nesjedinjenog svećenstva u Hrvatskoj, a razdijeljen je tako da donaša ponajprije odulje članke, onda imade rubriku za književnost, kroniku i na koncu još dolaze razne „beleške“ s popisom novih knjiga i listova, gdje se katolički pisci gotovo mimoilaze.

Evo nekojih znametijih radnja, što ih donaša u XV. knjizi 1909.: 1. „Прота Григорије Лукачик, проповедник слова Божијег. Као прилог за историју црквеног говорништва у Срба“ надисао Д. Р. (svezak 3. str. 161.—174.) Taj Lukačik bio je prvih decenija devetnaestoga stoljeća ponajprije kateheta romanske preparandije u Aradu, a onda prota Aradske eparhije. Da je on rado propovijedao riječ Božju, svjedoče mu gragjani Aradski posebnim pohvalnim pismom: „Krjepostiju koego mi dolupodpisanij vsjakomu, im že nadležit jednodušno svidjeteljstvujemo: kako g. Grigorij Lukačik, zdješnija preparandalnija školi katehet — — — vsjakoe počitanie i pohvalu zaslužajet. Dalše naravstvenija i k slišaniju ljubkija, za ježe ljubiti Boga, carja, sebe samog i bližnih svoih izglagolanija propovjedi jego, podvizajut nas ne samo za umnog muža jego počitavati, no i vsjakim raznago sastojanija licam takovago preporučiti.“ Tako su ga poštivali gragjani Aradski, ali kad je tražio od grada za 13 propovijedi 65 for., što mu ih je

*

morao dati iz zaklade nekog Tjukjulija, okrenuše mu legja i ostade Lukačik praznih rukava. — Ovaj mali članćić lijepi je doprinos za povijest govorništva i duhovni život naroda onog doba.

2. U istoj svesci (str. 190 do 210.) od istoga valjade pisca D. R., koji nikako ne će da se potpunim imenom i prezimenom potpiše, nalazi se članak: „Чирилица и Аустријске власти". Pisac izlaže u kratkim potezima historiju ćirilice, odkad su Srbi pod Arsenijem Crnojevićem 1690. prebjegli na austrijsku stranu. Važno je u tom pogledu savjetovanje u zajedničkoj konferenciji Ilirske i Češko-Austrijske dvorske kancelarije o rječniku franciskana Joakima Stulija — Protocollum Commissionis mixtae 1792., što ga D. R. donosi u prepisu.

3. U 4. svesku iste knjige nalazi se radnja: Iз наше прошлости о другом браку свештенства" od M. Grujića (str. 241—255). Stara pravoslavna crkva najstrože je zabranjivala, da se svećenik po smrti prve žene može po drugi put oženiti, premda je ovakih sveza bilo ovdje, ondje od najstarijih vremena. Već u penitencijarnim zbornicima od XIV. do XVIII. vijeka nalazi se stroga naredba: „Ne dostoit dvoježencu oltaru služiti, ni pristupiti". Jedan protestanski pastor po imenu Stjepan Gerlach, koji je proputovao izmegju 1573. i 1574. krajeve, u kojima živu pravoslavni, priča u svom dnevniku, da svećenici poslije smrti prve žene moraju da sele u manastir. Pače iz 17. i 18. vijeka imademo strogih naredaba, prema kojima su svećenici samo u izvanrednim zgodama poslije smrti svoje žene mogli ostati na parohiji godinu dana. Take su odredbe izdali Srijemsko-Karlovački patrijarhe: Mojsije Petrović, Vićentije Jovanović i Pavao Nenadović, a narodni sabor u Karlovcima od 1713. god. kaže u 14. točki svojih zaključaka: „Kad priluči se obvadoveti sveščeniku, više da ne bude krome jedinoga leta u mestu", str. 241, 242. Kako su crkvene vlasti u tom pogledu strogo i bez obzira postupale, svjedoči nam jedan primjer Višnjičkoga (kod Biograda) prote Nikole Petrovića. On se g. 1736. potužio carskoj komisiji, koja je imala da provede istragu protiv Biogradskog metropolita Vićentija Jovanovića, „kako je u Višnjici deset godina mirno popovao, a kad mu je zatim žena umrla, naredio mu je odmah mitropolit Vićentije, da ima stupiti u manastir i pokalugjeriti se. On je megju tim umolio mitropolita, da mu dozvoli bar još dvije godine ostati na parohiji, dok sve svoje domaće stvari kako treba uredi i pobrine se za svoga starog oca. Nu od mitropolita dogje na to ponovni strog nalog, da ima odmah bez ikakvog oklevanja u manastir otići. On se nije htio tome pokoriti, pa je radi toga bijen bio, u gvožgje okivan i u tamnicu bačen". Kad on ni tamo ne htjede da posluša mitropolita, već razvali bravu od tamnice i pobježe. Ali ga monasi naskoro uhvatiše, ponovno baciše u tamnicu, bradu mu obrijaše, kosu odrezaše, svukoše s njega svećeničko odijelo i obukoše ga u proste „pahorske" haljine i sad se proto mogao po drugi put oženiti, ali ne s nijednom udovicom svešteničkom, a osobito ne s onom, koju je već darivao i isprosio bio. To je potvrdio i sam mitropolit Vićentije.

Grujić navodi nekoliko razloga, zašto su biskupi slali u manastir udovo svećenstvo, a onda nastavlja: „A nema sumnje, da je po nekom arhijereju našem, koji je bio sklon srebroljublju, poslužio taj običaj i kao sredstvo, da što više do novaca dogje, te ga zbog toga u kreposti obdržavao; jer kadgod bi koji udovac sveštenik otišao u manastir i tamo se zakalugjerio, postavljan je na njegovu parohiju drugi, koji je svome episkopu za singjeliju morao platiti onoliko, koliko je episkop odredio“ (str. 243, 244).

Ali ne samo to, nego ako je popadija postala nevjerna svome mužu, morao je on ni kriv, ni dužan da čini dugo vremena — katkad do pet, sedam godina — pokoru. Pisac navodi kao primjer za ovu činjenicu nekog popa Radenka (str. 252, 253). Kad mu je žena učinila preljubu, za koju je i šira javnost doznala, dozva ga k sebi arhijerej Krušedolsko-Karlovački Vićentije Popović Janjevac, izvede ga u crkvu pred oltar i upita ga pred ostalim arhijerejima: Ljubiš li više svećenstvo ili ženu, a on reče: Volim više svećenstvo, nego ženu. Na to je morao činiti sedam godina epitimiju za grijeh svoje popadije.

Ovo je trajalo sve do 1777. Austrijska vlast zabranila je 2. siječnja te godine §. 66. obnovljenog „Regulamenta“ vladikama, da ne smiju više udovog svećenstva siliti u manastire.

Kako se iz sveg vidi, Grujić je obradio veoma zgodnu stvar iz prošlosti pravoslavnog svećenstva, koja će sigurno svakog zanimati i osobito dobro doći onim pravoslavnim svećenicima, koji bi rado na svu silu, da ishode drugu ženidbu za obudovjelo svećenstvo. Samo se po sebi razumije, da pisac nije mogao da izgradi radnju, a da se ne okosi nekoliko puta na „unijate“. On priča, kako je vladika Aradski Vićentije Jovanović god. 1728. obišao cijelu svoju eparhiju i tu našao 3 troženca i 16 dvoženaca. Jednomu od njih, popu Nikoli iz Popešča „silom oteo popadiju Pinćuca Erdelj i on drugu uzeo i popuje nezakonito“, kako to vladika u svom „Dnevniku“ ističe. Na ovo mudruje Grujić, da Vićentije nije htio protiv ovih popova strogo postupati po starim kanonima „bojeći se da ne bi koji od njih, ako preduzme oštrije mere, otišao megju unijate“ (str. 246. 247). Ovo je mirne duše mogao pisac sasma izostaviti, osobito kad samo jedan list naprijed govori o diplomi Leopolda I. od 19. ožujka 1701., koju je pod zakletvom prihvatio i potpisao rumunjski sjedinjeni biskup Atanasije Angelu, a u kojoj je u VII. točki naročito naglašeno: „da vladika ne sme rukopolagati za sveštenike one, koji su se dva puta ženili“. Dalje kaže autor, kako je prvi „pobožni Sinod pounijaćenog rumunjskog sveštenstva doneo pod utecajem t. zv. teologa, — koje je Propaganda dodelila bila vladici Atanasiju, radi sigurnije uprave pounijaćenom Crkvom Rumunjskom — dvadeset i osam raznih disciplinarnih pravila, megju kojima se nalazi i to, da „sveštenici, koji su dva puta ženili se, ni na koji način ne smeju više služiti liturgiju, a ako se ipak koji od njih drznu, i to učine, biće obrijani i sasvim u svetovnjački stalež povraćeni“ (str. 245. 246.) Dakle, ovamo su svoje degradirali, a

onamo su trožence primali u katoličku Crkvu megju „unijate". Neistinit govor Bog rado kara.

Šimrak.

Slavorum litterae theologicae. Dok je „Časopis katolického duchovestva" namijenjen da slovjenske krajeve i zemlje, u opće Slovjene, vješte slovj. jezicima, izvješćuje o svakoj pojavi literarnoj u slovjenskoj bogoslovskoj literaturi, dotle „Slavorum litterae theologicae" sa svojim referatima, pisanima na latinskom jeziku, treba da zanimaju svakoga katolika diljem svijeta. Valja da mu pokažu, kako rade Slovjeni — ujedinjeni i shizmatici — koja ih temata zanimaju, koji predmet obragjuju, koji smjer i duh prevlagjuje u kojem slovjenskom narodu. Priznati rado moramo, da pomenuti perijodički časopis dostojno ispunjava i udovoljava svojoj dužnosti. U referatima iz češke literature svakako je po opću korist važno djelo: Katolicka mravouka (napisao dr. A. Vřestál), prvi dio. To je izdanje, ne školsko, nego zasnovano, da na češkom jeziku poda čitavu moralku. Iz literature poljačke donosi uz ostalo poseban osvrt na ugledni poljski: „Przegląd Powszechny" i vrlo zanimljivu radnju, što ju je potakla redakcija te revije o Sv. Stanislavu. I Rusija je lijepo zastupana i prikazana i Srpska književnost. Bolno je tek, što se najplemenitiji pokušaj i tendencija sa strane katoličke nazivlje „pia desideria". Slovenska se radnja dr. Gruden-a: Crkv. razmere i t. d. ocjenjuje. Svakog će katolika veseliti rasprava o nauci: de Spiritus Sancti ex Filio processione in quibusdam syriacis epicleseos formulis i t. d. Ovdje je S. Sallaville iscrpao literaturu, pokazao, koliko je nauka katolička čvrsta, nepokolebiva, koliko joj je zalegje i obrana u drevnoj starini. Relatio de conventu Velehradensi izvještaj je, koji je sam po sebi i poučljiv, ideju sjedinjenja popularizuje, za nju osvaja, odaje ozbiljnost vijećanja i veliku ljubav, da se jednom oživotvori, k djelu privede velika misao ujedinjenja. Veliko, brojno Slovjenstvo po toj slozi ojačalo bi duhom, srcem, vjerom — a to je potonje prvo i najglavnije. V. R.

Stimmen aus Maria-Laach. Herder, Freiburg i Beč (izlazi 10 puta na godinu, cijena 12 M.) 1910. 1. do 4. sv.

M. Meschler: Klemens Maria Hoffbauer, ein Zeitgemässer Heiliger (Klement Maria Hoffbauer savremeni svetac). Sa psihološkog i historijskog gledišta riše pisac osobu Hoffbauera.

A. Baumgartner: Die katholische Kirche und die neuere Literatur I. (Katolička Crkva i novija literatura I.). U ovom prvom članku pokazuje B. upliv Crkve na literaturu u srednjem vijeku, renesansi, reformaciji i u novije doba te svršava: „Crkva je i za literaturu veliki općeniti svjetionik narodâ, bez kojega zagju stranputicom tjerani sada isprazno taštinom duha, sada mutnom ćutilnom vrtoglavicom".

A. Deneffe: Relative Wahrheit (Relativna istina). Na pitanje: da li se istina može promijeniti, odgovara D. u svojoj raspravi, koja je razdijeljena u tri poglavlja. U 1. poglavlju se pita: u kojem je

smislu istina promjenljiva? U toliko u koliko mogu imati o istom predmetu manju ili opsežniju istinitu spoznaju ili krivu pa onda istinitu spoznaju. U 2. poglavlju odgovara: u kojem je smislu istina nepromjenljiva. Istina nije nikada u onom smislu promjenljiva, da bi naime dvije kontradiktorne protustavke zajedno mogle biti istinite, dočim relativizam uči da dva protuslovna suda mogu biti ujedno istinita. U koliko relativizam krivo aplicira princip protuslovlja možemo razlikovati 1. psihologizam, koji kaže da neznamo, da li za drugi razum (n. pr. angjeoski) vrijedi princip kontradikcije — istina se može promijeniti, u koliko je razum drugi. 2. transformizam, po kojem se čovječja spoznaja razvija (2 × 2 je danas 4, a uslijed razvoja će biti možda 2 × 2 = 7) 3. prostorni i vremeni relativizam, koji tvrdi da nema vječnih istina niti istina koje svagdje vrijede. 4. pragmatizam, koji je osobito u Americi i Engleskoj raširen. Njegova je temeljna nauka po prilici ta, da je ona spoznaja istinita, koja ti koristi. U 3. poglavlju govori: zašto je istina u tom smislu nepromjenljiva, dosljedno zašto moramo relativizam zabaciti? Zato jer je njegova teorija kriva aplikacija principa protuslovlja, jer nas baca u skepsu i time onemogućuje svaku spoznaju i znanost, i jer istine kat. vjere čini nemogućima.

I. Overmans: Russischer Mystizismus (Ruski misticizam). Treba da razumijemo Rusiju — da upoznamo ruski duševni život. A zato je od nužde da spoznamo onaj čuvstveni misticizam, koji je temeljna oznaka ruske duše. Zar nas ne bi mogla Rusija poučiti o tom, kako ćemo pravo ocijeniti čuvstvo i tako našim duševnim silama dati puniju harmoniju a našem duševnom i religioznom životu otvoriti sasma nove riznice? Prof. Zdziechowski drži, da može na to pitanje odgovoriti sa „da". To pisac dalje razlaže na temelju Zdziechowskoga djela: Die Grundprobleme Russlands" (izašlo 1907. u Beču).

I. Bessmer: Modernes Zungenreden.

B. Duhr: Zur Geschichte der Marianischen Kongregationen in Deutschland. (Povjest Marijinih kongregacija u Njemačkoj).

I. Stiglmayr: Tacitus über den Brand von Rom. (Tacit o požaru Rima). U koliko su kršćani sudjelovali kod požara Rima za Nerona, staro je već pitanje. Do u najnovije doba vladalo je prilično jedinstvo, da su kršćani na nepravedan način bili okrivljeni kao krivci toga zločina. Ali iza publikacija H. Schillera, profesora u Giessenu, počeo se sve više širiti nazor, da su zaista kršćani zapalili Rim, po vlastitoj izjavi nekolicine od njih. Taj nazor historički i kritički S. pobija i dolazi do rezultata, da požaru grada Rima (64 pos. K.) nisu krivi kršćani, nego velika je vjerojatnost, da je Nero zapovjedio da se Rim upali, koji je tada prezrene kršćane kao tobožnje krivce dao kazniti, da tako sa sebe svali sumnju. — A sredstvo, kojim se je kod toga služio, bile su krive izjave potkupljenih denuncijanata, koji su osumnjičali veliko mnoštvo kršćana.

A. Baumgartner: Die katholische Kirche und die neuere Literatur II. (Katolička Crkva i novija literatura II.).

U drugom članku razmatra principijelno odnošaj Crkve spram literature i to 1. koje mjesto daje Crkva lijepoj literaturi; 2. kako se odnosi spram predmeta literature; 3. kako se odnosi k zaprekama, današnjim štetama i pogibljima literature?

O. Zimmermann: Innerlichkeit (Nutarnjost). V. Cathrein: Ethischer Subjectivismus auf darwinistischer Grundlage (Etički subjektivizam na darv. temelju) H. Gruber: Der Kampf um die Volksschule in Frankreich (Borba za pučku školu u Francuskoj).

Revue pratique d'Apologétique. Paris, G. Beauchesne et Cie (izlazi dva puta mjesečno na 80 str. Fr. 12). 1910. od 1. III. do 15. V. br. 107. do 112.

Lesêstre: La Commission biblique: les trois premiers chapitres de la Genèse. Glasoviti pisac iznosi poznati dekret bibl. komisije o Genezi i pridaje svoje tumačenje.

Guibert: La pureté est-elle possible? (Je li čistoća moguća?). Znameniti francuski apologet iznosi poteškoće (instinkt, pogrješke atavističke, socijalne neprilike, ličnu slaboću), ali očevito dokazuje apsolutnu mogućnost živjeti čisto. K tomu iznosi liječničke potvrde, kako čistoća nije zdravlju štetna, i što treba činiti da je uzdržimo.

Moisant: Pour discuter le problème du mal. Daje pravila, kojih se treba držati, kad raspravljamo pitanje, otkud zlo u svijetu.

Bainvel: La Dévotion au Sacré-Coeur. Tumači predmet i razlog poštovanja presvetoga Srca Isusova. Prikazuje povijest kulta presvetoga Srca. *Dr. F. B.*

Apologetische Korrespondenz izlazi svakih osam dana u Münchenu-Gladbachu, kao glasnik „des Volksvereins für das kathol. Deutschland". Donosi samo kratke aktuelne članke, da katolike informira o kojem pitanju. Dopušta cijele članke preštampavati u odregjeno vrijeme. Izlazi već 8 godina i izvanredno pomaže razbijati kojekakve socijalnodemokratske laži protiv katoličke vjere.

Apologetische Rundschau. Izlazi mjes. na 30 str. u Paulinus-Druckerei in Trier. Stoji K 3·75. (Ot prilike toliko stoji i Apolog. Korrespondenz). Članci u Apolog. Rundschau pisani su od stručnjaka ali popularno. Svib. 1910.: Cathrein: Monistische Entwiklungslehre u. Ethik. Englert Philosophische u. apologetische Literatur. Seitz: Rudolf Eucken. „Sterbende Päpste". Pored toga oprovrgava svaki broj pod naslovom „Abwehr" najnovije laži antikatoličke štampe.

La Revue Apologétique. Bruxelles. Société belge de Librairie. 16. Rue Treurenberg. Cijena na god. 7 Fr. Izlazi već 11 g., mjesečno na 70 stranica. Ta je revija pisana znanstveno. Broj od 16. IV. donosi: Ridder: Pour l' esprit et pour le coeur (Za duh i srce). Rivet: La question du Duel (Pitanje o dvoboju). Laminne: Quelques réflexions sur la Liberté de la Science (Nekoje refleksije o slobodi znanosti). D'Estienne: Une histoire religieuse de la Revolution francaise (Religijozna historija za francuske republike). Dewit: Bibliographie. Informations apologétiques. *Dr. F. B.*

Rivista storico critica delle scienze teologiche. Roma, Ferrari (izlazi svaki mjesec, cijena L 10) 1910. sv. 1.—4.

U. Talija: Errori oggetivi della bibbia e sua inerranza (Objektivne bludnje u bibliji i njezina bezpogriješnost). Ovu raspravu objelodanio je pisac i u „Bogoslovskoj Smotri" br. 1. str. 34—41.

E. Buonaiuti: „Figli del giorno e della luce" (Sinovi dana i svijetla).

A. San Felice: La bibbia e le scoperte assiro-babilonesi (Biblija i asirsko-babilonska pronašašća). U prvom dijelu nabraja F. iskopine, do kojih su došli učenjaci, koji se bave asirsko-babilonskim starinama, n. pr. zvijezdu Naram Sim (3750 prije Kr.), Obelisk Manishtu-Irba (oko 3800), kodeks Hammurabi i t. d. U drugom dijelu pokazuje važnost tih iskopina za apologetu i biblicistu. Prvomu služe te iskopine kao potvrda za istinitost i egsaknost pojedinih dogagjaja u sv. pismu, a drugomu za znanstveno razumijevanje sv. knjiga i za bolje shvaćanje njihovog teksta. U trećem dijelu pokazuje F., kako je teško ovakav pronadjeni tekst dobro odgonetnuti i kako radi toga valja biti na oprezu.

B. Stakemeier: Il Messianismo degli Ebrei al tempo di Gesù (Mesianizam kod Židova u doba Kristovo). S. razlaže po najnovijem djelu Lagrangeovom: Le Messianisme chez le Juifs (150 avant Jésus Christ à 200 après Jésus Christ) što su Židovi u doba Isusovo širili i učili o mesijanizmu.

G. Semeria: L' alegorismo nel libro della Sapienza (Alegorizam u knjizi Mudrosti) A. Boatti: Lo stato presente della critica testrale del Nuovo Testamento (Sadanje stanje tekstualne kritike Nov. Zavjeta.) D. L. Tonetti: L' anima di Cristo nella teologia del Nuovo Testamento e dei Padri (Duša Kristova u teologiji Nov. Zavj. i kod Otaca).

Theologische Quartalschrift. Tübingen (izlazi 4 puta na godinu, cijena M 9). 1910. 1. i 2. svezak.

Dr. Paul Riessler: Wann wirkte Nehemias? (Kada je djelovao Nehemija?). God. 1906. pronagjeni su na nilskom otoku Elefantini aramejski papyri. Papyrus I. spominje nekoga samaritanskoga vogju po imenu Sanaballata. I kod Neh. 2, 10. i dalje spominje se Sanaballat, i to kao najljući neprijatelj Nehemije. U Pap. I. spominje se takogjer neki veliki svećenik Jehohanan, i kod Neh. 12, 22. i dalje dolazi veliki svećenik imenom Johanan. Pošto taj Papyrus potječe iz god. 407.—6. prije Krista, drži se, da je Nehemija djelovao za Artakserksa I. god. 464—424. Riessler dokazuje, da nije utvrgjeno, da je Sanaballat, kojega napominje Pap. I. identičan sa poznatim protivnikom Nehemije. Ako je pako identičnost samo dvojbena, tada se ne smije upotrijebiti za fiksiranje Nehemijinog djelovanja. Pap. I. nije one razloge, koji govore, da je Nehemija počeo svoje javno djelovanje god. 538. pr. Kr., nipošto oprovrgao.

Dr. Th. Schermann: Zur Erklärung der Stelle epist. ad Ephes. 20, 2. des Ignatius von Antiochei-a: *φάρμακον ἀθανασίας κ. τ. λ.* Izrazi *φάρμακον ἀθανασίας*, *ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν* nisu originalne Ignacijeve riječi, nego su uzete

iz medicinske terminologije, te upotrijebljene za oznaku učinka gozbe, da pokaže razliku te gozbe sa sličnim gozbama drugih religijoznih društava.

Dr. K. Bihlmeyer: Die Christenverfolgung des Kaiser Decius (Progonstvo Kršćana za cara Decija).

A. Wikenhauser: Der heilige Hieronymus und die Kurzschrift. (Sv. Jeronim i skraćeno pismo).

Povjest antiknoga skraćenoga pisma stoji u odnošaju sa povjesti staro-kršćanskom Crkvom. Mnoge sinode, mnogi crkveni pisci i crkv. oblasti služile su se tahigrafima. Od lat. crkvenih pisaca služili su se brzopisom osobito Jeronim i Augustin. Sv. Jeronim diktirao je velikom većinom svoje spise brzopiscima ili stenografima, koji su njegove diktate pisaćim držalom (stilus) napisali na voščane table. Zatim su se diktati prenašali na listove (charta, chartula, chartae schedula) običnim pismom, koje je autor još jednom pročitao (relegere) i ispravio (emendare), a to su onda kaligrafi na čisto prepisali (ad purum digerere).

Dr. Jos. Stoffels: Makarius der Aegypter auf den Pfaden von Stoa.

A. Baumeister: Der sakramentale effectus principalis und der finis sacramenti bei der letzten Oelung.

I. Döller: Četvero i peterostruka dužnost naknade (Ex. 21. 37).

Otto Schilling: Vlasništvo i privreda po Opus imperfectum in Matthaeum.

M. Merčić: K pojmu okorjelosti. Pisac polemizuje sa Stuflerovim djelom „Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod“ i dolazi do zaključka, da se ono, što si Stufler predstavlja kao vječnu smrt zabačenih, protivi božjoj istinitosti, veličanstvu, pravednosti, svetosti i blaženstvu.

Theologie und Glaube. Paderborn, Schöningh (izlazi 10 puta na godinu, cijena K 13·20) 1910. svezak 1.—4.

Dr. B. Strehler: Pädagogische Bestrebungen und Versuche in der Gegenwart (Pedagoške težnje i pokušaji u sadašnjosti).

Dr. A. Rademacher: Die Löwener neuscholastische Schule, ihre Entstehung, Organisation und ihre wissensch. Methode (Luvenska novo skolastička škola, njezin postanak, organizacija i znanstvena metoda.

Dr. I. M. Espenberger: Phantasie und Religion (Fantazija i religija). Odnošaj izmegju fantazije i religije već je odavna predmetom živahnog raspravljanja. Da vidimo glavne teorije i njihovu vrijednost. 1. Svako svjetovno naziranje sazidano na spoznaji ne tumači sve pojave. Gdje ih ono ne tumači, nastupa fantazija te ih nastoji na svoj način razjasniti i u tu svrhu si stvara religiju. Fantazija stvara zadnju svrhu — Boga. Religija je dakle produkt fantazije. Taj nazor zastupaju Hellwald, Schultze, Tyndal, Spencer i t. d. To stoji, da fantazija igra veliku ulogu kod stvaranja bogova i religija. Ali se pita, da li fantazija mora dominirati, da nastane božanstvo i religija. Onda svakako, ako možemo samo shvatiti pojave svijeta, a ne stvar u sebi, jer u tom slučaju

ne možemo spoznati prauzrok — Boga. Taj nazor ne stoji, jer se protivi činjenicama iskustva, kako to ontologija i noetika dokazuju. Dakle možemo spoznati zadnji uzrok svijeta. Iz toga slijedi, da je krivo principijelno fantaziji pripisivati postanak Boga i vjere, tamo gdje može biti logička istina, koju razum može spoznati. 2. Drugi nazor drži svako pozitivno religijozno svjetovno naziranje za djelo fantazije, jer ono daje neposrednom doživljaju višega, nadsvjetnoga života pojedinom individuu odgovarajući sadržaj, koji ne traži da bude objektivno istinit. Ali ponajprije treba dokazati da tako mora biti. Dakako ako se predmet religioznog štovanja temelji samo na nutarnjom doživljenju t. j. na iskustvu, ovo ili ono bi moglo moje pesimističke želje i težnje zadovoljiti, tada je logička istina isključena. Želja ne pita za istinu nego samo za vrijednost koju nešto za njegovo umirenje ima. Ta zar čovjek nema razum, koji može objektivno spoznati što odgovara njegovim težnjama? Tek kad razum skrene sa svoga pravoga puta nastupa fantazija i tek onda smijemo religiju dovesti u svezu sa fantazijom. Ali to nije nužna, nego slučajna sveza, koja bazira na bludnji. 3. Treću struju, po kojoj se religija sastoji u tom, da čovjek objektivira svoje vlastito biće, koje onda štuje i klanja mu se, zastupa L. Feuerbach i od njega mnogo radikalniji Stirner. A koja je to moć, koja čovjeka dovodi do toga, da svoje biće projecira na izvana, da ga drži realnim te ga u istinu štuje? Ta je moć fantazija. Na taj je način isključena objektivna istina u Boga i religiju. Zar zaista tako stvaramo sebi svoga Boga? Nipošto. Ta mi dolazimo strogim kauzalnim mišljenjem do prauzroka i njegovih svojstva. 4. Kao kod dosad spomenutih teorija tako i kod animizma, kojega uče Herbert Spencer, Caspari, Frohschammer, Tylor i drugi, fantazija stvara bogove i vjeru u bogove. Duše preminulih živu dalje i mi ostajemo spram njima u istom odnošaju, u kojem smo prije njihove smrti bili. Fantazija naša diže duše preminulih sve više i više, dok iz njih ne načini bogove nižega i višega reda a napokon i najvišega — i eno monoteizma. Svakako smijemo tražiti, da nam animiste dokažu, da kult duša stoji na ishodnoj točki religioznog razvoja. Ali niti su to dokazali niti mogu dokazati. Dapače tomu se protivi povjest religijâ i principi razvoja. 5. Još imade jedna struja, koja fantaziji daje glavnu ulogu kod stvaranja bogova. Ona tvrdi, da religija imade samo prolaznu vrijednost i da je popularno-alegorički prikaz filozofskih istina, te prama tomu nema absolutne vrijednosti. Čim se filozofske istine jasno upoznaju, prestaje vrijednost religije. Taj nazor zastupaju Hegel, Drews i Schopenhauer. Teorija spoznaje, koja kroz vidljivi svijet vodi do spoznaje Boga, pobija tu teoriju. Time nije rečeno, da fantazija nema nikakve uloge u religioznom životu, ali ona je samo sredstvo, da nam vjerske istine živo predoči a ne da ih stvara.

Dr. P. Heinisch: Das jüngste Gericht im Buche der Weisheit (Posljedni sud u knjizi mudrosti). Eshatološka su se mjesta u knjizi mudrosti od uvijek razno tumačila, a osobito to vrijedi za pogl. 4, 20—5, 23. Pita se, da li

pisac knjige mudrosti na tom mjestu zastupa ideju općenitoga suda? O tom imadu 4 nazora kod novijih egzegeta. Rezultat, do kojega Heinisch dolazi je taj, da hagiograf u pogl. 4, 20—5, 23 opisuje općeniti sud.

Dr. M. Esser: Der theistische Schöpfungsbegriff (Teistički pojam o stvorenju). Ponajprije E. dokazuje činjenicu stvorenja, zatim navagja moderne poteškoće protiv stvorenja te ih ujedno pobija.

A. Dunkel: Die Lage des Gartens Gethsemani (Položaj Getsemanskog vrta). I. Bessmer: Seelisches Leben der Tiere und seelisches Leben des Menschen (Duševni život kod životinje i kod čovjeka). I. Hefner: Zur Geschichte der römischen Inquisition (K povjesti rimske inkvizicije).

Revue du Clergé Français. Paris, Letorzey et Ané (izlazi dva put na mjesec, cijena Fr. 23) 1910. od 1. siječnja — 1. svibnja (br. 363—371).

L. Venard: L' Église enseignante. La règle de foi d' après le Nouveau Testament (Naučavajuća Crkva. Ravnalo vjere po Novom zavjetu). To je svršetak velike rasprave, što je izlazila u lanjskom godištu te smotre. Venard je u toj raspravi proti liberalnom protestantizmu dokazao, da je Crkva u prvom stoljeću bila ne samo religija duha nego i religija auktoriteta.

I. M. Vidal: Le mouvement religieux en Italie (Vjerski pokret u Italiji).

H. Lesêtre: La Comission biblique. III. Ses décision (Biblička komisija III. Njezine odluke). Time Lesêtre svršava svoju raspravu o biblijskoj komisiji. Autor nas upoznaje sa zadnjima trima odlukama te komisije i to 1. o autoru i historičnosti četvrtoga evangjelja (29. svibnja 1907.) 2. o karakteru i autoru knjige proroka Izaije (28. lipnja 1908.) 3. o historijskom karakteru prvih triju poglavlja geneze (30. lipnja 1909.).

L. Cl. Fillion: Les etapes du rationalisme dans ses attaques contre les Evangiles et la vie de Jésus-Christ (Etape racijonalizma u svojim navalama protiv evangjelja i života Isusa Krista). To je nastavak rasprave od god. 1909. U ovom članku crta pisac Isusa Krista, kako ga prikazuje škola eklektička liberalnog protestantizma u Njemačkoj, Franceskoj, Engleskoj i Americi, te škola ultraradikalna i pokazuje, kako su principi tih škola arbitrarni i protuznanstveni.

E. Bourgine: La religion catholique influe-t-elle sur le suicide? (Upliviše li vjera katol. na samoubojstvo?) Sa brojkama i činjenicama pokazuje autor, da vjera katol. čuva od samoubojstva.

E. Vacandart: Les origines de la fête et du dogme de l' Immaculée Conception (Podrijetlo svetkovine i dogme o bezgrješnom začeću). Ponajprije se u cijelom kršćanstvu svetkovala ta svetkovina, a onda tek se je ta nauka definirala. Povjest te evolucije razvija V. u toj raspravi. Do sada je došao od početka kršć. do Duns Scota. — A. Giraud: Chronique des Eglises gréco-slaves (Kronika grč.-slav. crkvi). Na tu ćemo se radnju zgodom opširnije oba-

zrijeti. G. Planque: Le mouvement religieux dans les pays de langue anglaise (Vjerski pokret u zemljama gdje se govori engleski).

Theologisch-prakt. Quartalschrift. Linz (izlazi 4 puta na godinu, cijena 7 K) 1910. 1. i 2. svezak.

A. M. Weiss: Was ist Modernismus und was verdient Modernismus zu heissen? (Što je modernizam i što zaslužuje da se zove modernizmom?). Modernizam je u kratko ono, što svijet drži kada svoje „moderno svjetovno naziranje" suprotstavlja kršć. filozofiji, teologiji i kršć. uredbi života. Prema tomu je svaki onaj modernista, koji pristaje uz mod. svjetovno naziranje. Što se razumjeva pod modernim svjet. naziranjem? Dva su njezina temeljna nauka: relativizam i evolucija, iz kojih proizlazi nijekanje svakog auktoriteta i nijekanje nutarnje, duševne vezanosti, a iz svega toga proizlazi ono, što se zove neograničeni subjektivizam. Iz toga se vidi, da nije tek ono modernizam što je Crkva izrično kao modernistički osudila. Nisu pojedine osudjene stavke koje zapravo čine modernistu, nego duh — cijeli način mišljenja i života, koji se protivi Crkvi i objavi.

Dr. J. Kraemer: Moderne Seelsorge auf der Kanzel (Moderno dušobrižje na propovjedaonici). Ovaj kratki članak svršava K. sa riječima Walterovim „Da bi socijalni demokrati imali priliku svaki tjedan sa propovjedaonice držati obćini govor, kako bi se dobro pripravili. Koliko oni nastoje da se izobraze za dobre govornike i to ne bez uspjeha!" Učimo od njih.

I. Franz S. I.: Die Prostitution (Prostitucija). Rasprava u prvom dijelu govori o formama prostitucije, u drugom o državi i prostituciji, a u trećem o djelotvornim sredstvima protiv prostitucije.

A. M. Weiss: Moderni religiozni psihologizam. — F. Egger: Absolutna i relativna istina u svetom pismu. — U. Zurburg: Borba za dogmu u anglik. crkvi — F. Asenstorfer: Protiv animizma. — Dr. Goepfert: Dužnost ispovjednikova pitati i njena zlouporaba. — I Gspann: Božanska providnost.





Recenzije.

Alfons Lehmen S. I.: Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an Höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. Vierter (Schluss) Band: Moralphilosophie. Herder, Freiburg i Beč 1909. 2. izd. XX—354 str. Cijena K 5·28.

To djelo, koje u četiri svezaka obragjuje cijelu filozofiju, predočuje jedinstveni i skopljeni svjetovni nazor. Temelji su mu aristoteličko-skolastički, ali se obazire na moderne nazore i na sigurne rezultate novijih istraživanja. Osobite su prednosti toga djela, što je jasno i pregledno, k tomu je argumentacija solidna a pobijanje protivnika stvarno.

Četvrti je svezak izvrstan uvod u toli razgranjenu moralnu znanost. U njem su jasno i točno označeni temeljni potezi u svim smjerovima na ćudorednom polju, te omogućeje čitaoca, da se može u pojedinim pitanjima lako orientirati.

Prvi dio, koji obuhvaća općenitu moralnu filozofiju, raspravlja o zadnjoj svrsi čovjeka, o moralitetu ljudskih čina, o naravnom ćudorednom zakonu te svršava sa naukom o pravu. Drugi dio, posebna moralna filozofija, bavi se u prvoj knjizi sa naukom o dužnostima čovjeka spram Boga, spram sebe i bližnjega te sa naukom o privatnom vlastništvu. Druga knjiga sadržaje nauku o društvu: obitelj, država. Osobita je pomnja posvećena nauci o privatnom vlastništvu. Prikaz i pobijanje socijalizma je vrsno.

Novo je izdanje prošireno osobito u nekim partijama kao o zaprekama slobodnog djelovanja, o normi ćudoredja, o savršenoj sankciji zakona, o odnošaju države spram vjere, o moralnim sistemima.

Monizam i kršćanstvo. Poglavlje iz vjerske filozofije. Čitao u svečanoj sjednici Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti dne 20. ožujka 1909. pravi član Dr. Gjuro Arnold.[1] Učeni akademik ogleda iznajprije skupine monističkih bojovnika: Häckela, Bölschea, Trinea, Hartmanna (A. Drews), Nitzschea (Horneffer), Comtea (Buisson, Lechartier, Le Roy, Ardigo, Marchesini, Guastella). Vrsta ih u tri vrste: 1. oni, što se oslanjaju na prirodne nauke, na kauzalitet i teoriju evo-

[1] Vidi Rad Jugosl. akad. knjiga 178 str. 225—238.